JAMMU

DATE LABEL

Call No..........

Date.............................

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

صرف۔ نحو۔ منطق

عبدالحکیم

ع
۲۹۲۷۵
ع ۳۲ ح

قد انطبع بعون الله الحکیم العلیم و بافضاله الخبیر اللطیف الرحیم

الحاشیة لمولانا عبد الحکیم

علی

الخیالی سنة ١٣٠٨ الهجری

فی المطبع الموفور المعزی الی منشی نولکشور لا برح بالسرور

اطلاع اس مطبع مین ہر علم وفن کی کتب موجود ہین شائقین کو فہرست مطول سے جو علیحدہ موجود ہی اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہی معلوم ہوسکتا ہی کہ قیمت اس سال مین نہایت ارزان مقرر ہوئی ہی ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف ونحو ومنطق وفقہ وغیرہ جو اس کتاب سے تعلق رکھتے ہین ذیل مین درج کرتے ہین

(عربی)

علم صرف

میزان الصرف ومنشعب۔ نظم ونثر مع دائرہ ابواب۔

مجموعہ میزان الصرف۔ نو رسالہ تصحیح مولوی الٰہی بخش مطبوعہ نظامی۔

شرح میزان الصرف۔ از مولوی وارث علی

پنج گنج وزبدہ محشی۔ معروف درسی کتاب۔

صرف میر مع تکملہ۔ مؤلفہ سید شریف درسی محشی

دستور المبتدی۔ مولانا صفی ابن نصیر درسی محشی

جامع تعلیلات۔ اسم بامسمی مع صرف صغیر وکبیر

شرح سلالہ صرف۔ از ملا ابو الجلال عباسی۔

فصول اکبری محشی۔ مع رسالہ خواص ابواب ورسالہ لامیہ۔

زنجانی محشی۔ معروف درسی۔

ایضاً۔ مع حل وحواشی جدید مطبوعہ نظامی۔

مراح الارواح۔ معروف درسی۔

شافیہ۔ علامہ ابن الحاجب کامل محشی معروف متداول

علم نحو

مجموعہ نحو میر محشی۔ یعنی نحو میر مع شش رسالہ۔

ضریری محشی۔ از امام ابو الحسن الضریر۔

شرح مائۃ عامل محشی۔ معروف درسی۔

ہدایۃ النحو محشی۔ درسی مع رسالہ اضافت از مولوی عبد اللہ بلگرامی جلی قلم واضح۔

ایضاً۔ حسب مراتب بالا متوسط قلم۔

کافیہ محشی۔ واضح قلم خط نستعلیق مع رسائل مؤنث سماعیہ۔

ایضاً۔ متوسط قلم۔

تسہیل الکافیہ۔ عربی از مولوی عبد الحق خیرآبادی۔

شرح ملا جامی محشی۔ درسی جلی قلم۔

ایضاً۔ متوسط قلم محشی۔

مجموعہ حاشیہ جمال وعبد الرحمن۔ بر شرح ملا جامی متداول مطبوعہ علوی۔

حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ عبد الحکیم بر شرح جامی۔

رضی شرح کافیہ۔ بحاشیہ سید شریف معروف متداول صحیح۔

فقط حاشیہ جمال محشی۔ متذکرہ بالا۔

اصل اصول نحو۔ از مولوی محمد حسن خان بہادر۔

علم منطق

شرح سلم ملا حسن محشی۔ مع رسالہ تحقیق جعل وغیرہ مستغنی وریہ داخل درس مطبوعہ نظامی۔

قد انطبع بعون الله الكريم الحكيم العليم وبافضاله الجزيل العظيم

الحاشية لمولانا عبد الحكيم

على

الخيالي سنه ۱۳۰۸ الهجري

في المطبع الموفور المعزى الى منشي نولكشور مابرح بالسرور

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار + وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار + نحمدك حمدا نضرت فى رياض القدس
زهراته + وانتشرت فى محافل الانس نفحاته ونصلى على من ولى فوق ما يسعه الافهام + واولى ما لا يحيط به الاوهام
وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم
الهمام العالم الربانى سعد الملة والدين التفتازانى لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر به الفحول وتناولته ايدى
القبول فاماطوا عنه الغواشى وكتبوا عليه الحواشى ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعى المدقق للطف
معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن بما انه بما يروى الغليل
ويشفى العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عاذب ومخدراته محتجبة لا تنجلى لكل طالب فصرفت برهة من
عنفوان الشباب فى حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده واسنت شوارده
وحققت مقاصده وهذبت مصادره وموارده آخذا بضبع القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى
موافقا للمامول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم اتحفته بخزانة من تقلد باياديه كواهل الاحسان وازال
بكرمه الفتنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقى
فى مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك
مؤسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد فى الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم حرز
السباع فى البوادى والوهاد مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل

مربی العلماء والصلحاء حامی الملة الغراء المؤید بجنود من عند الله تعالی الاله المجازی ابو المظفر شهاب الدین شاه
جهان بادشاه فهو الذی یتولاه روحانیة سید المرسلین بالتربیة والتکمیل بغیر الوسائط لما فیه من صفاء السر من
التعطیل والتبطیل الذی هو اجل الروابط فله الرعایة الکبری من حضرته والعنایة الوفری من دولته ولقد تاسی
بهدایته فی جمیع الاحوال حتی نودی من وراء سرادقات الجلال ما اوتی احد مثل ما اوتیت عطاء من ربک بما اوربت فهو
الملک الولی القائم علی القلب المجتهدی والاوحدی المستعد لترویج الدین الاحمدی ثم من التجا الی جنابه فقد فاز شرفا وعلیا
ومن صدف عنه لم یجد نصیرا ولا ولیا لا زال عتبته ملتزم الاکاسرة وسدته مسلم شقاوة الجبابرة اللهم یا لطیفا بالعباد ویا
رؤفا یوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمتاهله ای لمستوجبه فی الصحاح تقول فلان اهل لکذا ولا تقل
مستاهل والعامة تقوله لکن فی القاموس استاهله استوجبه لغة جیدة وانکار الجوهری باطل وقال القاضی فی تفسیر الفاتحة
لا استاهل لان یحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالی توقیفیة ولم یرد المستاهل فی اسماء الله تعالی قلت اراد به المعنی اللغوی
العام ذهابا الی انحصاره فی ذاته لا ذاته المخصوصة کما عبر عن ذاته بما فی قوله تعالی والسماء وما بناها قصدا الی الوصف ای
شیء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة واعتبر ورود واحد المترادفین بورود الآخر وقد ورد فی الحدیث اهل النعمة والفضل
والثناء الحسن او اختار مذهب القاضی من انه اذا اتصف ذاته بصفة یجوز اطلاق اللفظ الدال علیه اذا لم یوهم النقص
وفیما نظر قوله والصلوة فعلة من صلی اذا دعا وهو اسم یوضع موضع المصدر تقول صلیت صلوة ولا تقول تصلیة درود
فرستادن ○ والسید ○ من ساد قومه یسوده سیادة مهتر شدن فعیل جمع علی سادة کسری وسارة ولا نظیر لها یدل علی
ذلک انه جمع علی سیائد مثل تبیع وتبائع وقال البصریون فیعل جمع علی فعلة کانهم جمعوا سائدا کقائد وقادة وعلی سیائد
بالهمزة علی خلاف القیاس لجید والقیاس بلا همزة کذا فی الصحاح ○ وآل محمد ○ قیل اتباعه وقیل امته وقیل اهل بیته
وقیل آل الرجل ولده وقیل قومه وقیل اهله الذین حرمت علیهم الصدقة وفی روایة انس سئل النبی صلی الله علیه
وسلم من آل محمد قال کل مومن تقی کذا فی الشفاء ○ والصحب ○ جمع المصاحب کرکب وراکب من صحب یصحب صحبة وصحابة
بمعنی صحبت کردن ویاد کردن حد المراد هم الذین طالت صحبتهم مع الرسول علیه السلام مسلمین وقیل بشرط الرؤیة وقیل
هم مسلمون راوا النبی علیه السلام فذکرها بعد الآل تخصیص بعد التعمیم او تعمیم بعد التخصیص قوله والسبل جمع السبیل
وهو الطریق یذکر ویونث قال الله تعالی قل هذه سبیلی ادعو وقال الله تعالی وان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا والمراد
بها سننه وآدابه واخلاقه ○ فدونک ○ جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنی خذ او ظرف بمعنی
قدامک ○ والنبراس ○ بکسر النون وسکون الباء الموحدة المصباح فعلی الاول منصوب علی المفعولیة وعلی الثانی

مرفوع على الابتداء + يا ايها الساري + من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء
وقع معترضا شعر طالب اسرار العقائد النسفية شبه من هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء
الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية
على تشبيه الهيئة بالهيئة + كتاب + خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه هو اسناد المكامن + جمع
مكمن من كمن يكمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء + والاوان + الحين والجمع اونة كزمان
وازمنة + والدعة + السكينة + والجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق + والايجاز + كوتاه كردن سخن + والتعمية + عميت
معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس + والالغاز + من الغز في كلامه اذا عمى
مراده والاسم اللغز والجمع الغاز + وحميت + على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا اي دار وما
مصدرية ورميت + برام بيردم روما طلب عطفه عليه واراد بالثمين المسائل الحالية بالدلائل وبالسمين الخالية عنها
على ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع او اراد الحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين يا رمت
يصحح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى + وفي التحفة + اشارة الى ان في خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملتقطاتها
وقع الجهاز في بعض النسخ اتحفت وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانته ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء في
الصحاح التحفة ما اتحفت به الرجل من البر + والعلى + الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت + والمثل +
بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض + الصاحب + يطلق
الوزير لانه يصاحب السلطان + الدستور + بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى
ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه + يطوى + على صيغة المجهول من الطي بمعنى در نورديدن
من حد ضرب + الفج + بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين + العميق + دور العمق وهو القعر البعيد
والفج الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق + يستقبله + من الاستقبال پيشوا
شدن + الآمال + جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه
يصيرون حين التوجه الى بابه نفس الآمال + السحيق + البعيد + باهت + من المباهاة وهي المفاخرة + والتيجان
جمع التاج + والهامة + الرأس والجمع هام + والحلل + جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام انار ورداء شبه التيجان والحلل
بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة
قد استقر في مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى خيارته جميع وجوه الوزارة والامارة + ولي +

فعیل من الولایة من حد حسب فی التاج الولایة والی شدن والنعت والی وفتح الواو وهو الوجه ویجوز کسرها الولایة دوست شدن والنعت ولی بکسر الواو وهو الوجه ویجوز فتحها فعلی هذا الصواب والی لکن ذکر فی شرح المواقف فی الاسماء الحسنی الولی النصیر وقیل هو بمعنی المتولی للامر والقائم به + الایادی جمع الایدی جمع الید بمعنی النعمة والنعم عطف تفسیری له شبه هیئة تربیته للعلماء وترویجه للعلوم وحفظهما عن الضیاعة بهیئة من اخذ بید آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فیها فقوله اخذ ایدی العلماء والعلوم + استعارة تمثیلیة + الالویة + جمع اللواء بکسر اللام ممدودا العلم الصغیر ویقال له البیرق وفی اختیارها علی الاعلام اشارة الی انصابه مراسم الشرع صغیرها وکبیرها + والرسوم جمع رسم وهی العلامة عطف تفسیری للالویة ویجوز ان یخص الاول بما هو شعار الاسلام + حائز + بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه یحوزه حوزا وحیازة + والماثر + جمع ماثرة بفتح الثاء وضمها وهی المکرمة لانها توثر ای تذکر وتوثر قرنا عن قرن یتحدثون بها + والمفاخر + جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها الماثرة فهو تکریر الاول من غیر لفظه للتقریر ویجوز ان یراد بالاول المکارم الحسبیة ومن الثانی النسبیة یقال فخرته افخرته فخرا اذا کنت اکرم منه ابا واما الاول والاخر بدل عن الریاسات واللام عوض عن الضمیر ای حاوی اول الریاسات وآخرها وهو کنایة عن احاطته بجمیعها والمدارج جمع مدرجة بفتح المیم وهی المذهب والمسلک + النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزیف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فی الدرجة ارتقی والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسکون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامکان اغراء خارج عن حد الامکان الدلالة راه نمودن والصیت الذکر الجمیل الذی ینتشر فی الناس واصله من الواو انقلبت لانکسار ما قبلها کانهم بنوه علی فعل بکسر الفاء للفرق بین الصوت المسموع وبین الذکر المعلوم وصیت جلاله فاعل یدل والوهم مفعوله وما فی ما یخیل نافیة والتخیل والخیلة پنداشتن وطیف الخیال مجیئه بالنوم یقال طاف الخیال یطیف طیفا ومطافا والخیال صورتی که بخواب بینند والسامی اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة فی المنظور والدیوان صاحب الدفتر المذکور واصله ذلک الدفتر من دونت الکتاب جمعته وقرنت بعضه الی بعض یعنی ان الوزراء ینظرون الیه دائما مترقبین لما یامره وقد یقال هو مبالغة فی الناظر بمعنی الحافظ فالدیوان بمعنی الدفتر کذا فی حواشی المطالع آصف علم وزیر سلیمان علیه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من کونه وزیرا عظیما نافذ الحکم جامعا لمحاسن الافعال ومکارم الاخلاق + طرا + بضم الطاء وتشدید الراء المهملتین ای جمیعا والضمیر فی به راجع الی کونه محمودا اهل الفضل فاعل کفی والباء زائدة وبرهان مفعوله ویجوز عکسه والباء لیست بزائدة کما فی قوله صلی الله

تعالى عليه وسلم كفى المرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والبارع فى بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدء
المحذوف اعنى هو او للسببية + وفى الاوج + حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن + بدر + خبر المبتدء المحذوف
اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج + والزاخر + بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة
من زخر الوادى اذا اشتد جدا وارتفع + والنوال + العطاء والبارع كما عرفت فى بكماله + فى كل علم + متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم
اى تعمق وتوسع + وفى فن + متعلق بخيال اى بانائه + وعالم + بفتح اللام اى من له العلم بكل العالم + سحبان + اسم رجل
من بنى وائل كان اديبا بليغا يضرب به المثل فى البيان + عى + على وزن فعل من العجائب من العى على خلاف البيان
وقد عى فى منطقه وعى ايضا فهو عيى على وزن فعيل وعى على وزن فعل + ومعن + بفتح الميم وسكون العين المهملة
معن ابن زائدة الشيبانى كان اجود العرب + والبليغ + من البلوغ وهو الوصول من حد نصر + والبخل + ضد الجود
والافضال + الاحسان والتدبر فى الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته + الثاقب المضئ ترك مفعول + يبذل
قصدا الى التعميم + ليس + ممسك لفظة مؤكدة و لذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله فى حق الانتفاع والبذل
وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه + التزاحم + انبوهى كردن + الوجنات + جمع
وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين + ومتبرقع + اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفى جعل افعاله
مطلقا ابرقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة + فشا + ماض من الفشو پراگنده شدن من حد نصر وترك
المتعلق للتعميم الغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية
وعلى الثانى حقيقة والمقصود وعاوة باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى + مدين قرية شعيب عليه السلام +
والمآرب جمع مآربة وهى الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه والاية الجامعة
وضميرينه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون + فان رفعه + عطف على الحفنة +
والسماك + كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب
الامل ولا يخفى ما فى ذكر السعادة والكوكب والبروج والشرف من لطافة ملازم الشعرى + والله ولى الاعانة وكفى به كفيلا +
جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اوردن وفقا لما يوهم ما سبق من التجائه فى حصول الامل
الى قبول الممدوح كتابه رب يسر ما تخير قوله النحرير فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كانه ينحر الشئ
علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف وربما يقال انه لفظ يونانى
فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث
يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا الكمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره
فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة آه اي جزاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها
للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير بالقدر كذا في الصحاح
قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متبرك
اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدائي ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء
بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدائي كذا افاده الشراح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب آه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون للذكر التسمية
مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على
ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح
بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر آه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله
بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش في التلويح وان ليس
الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه
لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوي
في تفسير الفاتحة بعد جعل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد
فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على
ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان
لم ينعقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني
تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب
وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

علی التعقیب واما لزوم عدم الامتثال مدفوع لانہ صرح بعض شراح البخاری بان فی صحۃ حدیث التحمید مقالاً فلا یصلح
للحجۃ وقد وقع کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الملوک وکتبہ للقضایا مفتتحۃ بالتسمیۃ دون التحمید ولانہ ذکر الامام
النووی فی اول شرح المسلم انما بدائۃ بالحمد لحدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ تعالی فہو ابتر
وفی روایۃ بالحمد وہو اقطع وفی روایۃ اجزم وفی روایۃ بذکر اللہ وفی روایۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم ثم ذکر فی باب کتابہ صلعم
الی ہرقل بالتسمیۃ فقط فعلم ان المراد بالحمد ذکر اللہ لانہ صلعم صدر الکتاب بالتسمیۃ دون التحمید ولہذا ذہب الشیخ
ابن الحاجب الی ان لفظ الحمد انما یحتاج الیہ فی الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقیقۃ اظہار صفات الکمال
وہو حاصل فی التسمیۃ واعترض الفاضل الچلپی علی ہذا الوجہ بانہ انما یتم لو کان عبارۃ الحدیث بحمد اللہ تعالی واما اذا
کان بالحمد للہ علی ما سمعنا من الاستاذین فلا یتم الامتثال الا بذکر العبارتین اقول لا یخفی انہ لیس المراد بالحمد للہ ہذا اللفظ
خاصۃ بل یودی مؤداہ والا لم یکن المبتدی بحمد اللہ وغیرہ مبتدیا بالحمد للہ ومتمثلاً مع انہ خلاف المقرر عند الکل علی انک
قد سمعت اختلافات الروایات فوجہ الجمع ان یحمل فی کلہا علی اظہار صفات الکمال قیل ان المامور بہ فی الحدیثین
ہو الابتداء بہما دون التعقیب فلا یتحقق الامتثال بہ اقول ان اراد بقولہ ان المامور بہ بالابتداء مطلق الابتداء
سواء کان فی ضمن التعقیب اولا فلا شک ان التعقیب یستلزم الامتثال بہذا المعنی وان اراد الابتداء بشرط
عدم التعقیب فہو بالسان ممنوع ولذا قیل ان الامر بالابتداء بہما امر بالتعقیب اذ لا یتحقق الابتداء الذکری بہما بدون التعقیب

قولہ وما یتوہم من تعارضہما آہ ووجہ التعارض ان البداء والابتداء معناہ التصدیر ومعنی بدایۃ الکتاب ہکذا جعلتہ فی اولہ
بناء علی ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول بہ وہو لا یتصور بالامرین فالعمل باحد الحدیثین یفوت العمل بالآخر فہو مدفوع

قولہ اما یحمل الابتداء علی العرفی آہ یعنی ان المراد بالابتداء فی الحدیثین العرفی وہو ذکر الشیء قبل المقصود وہذا امر ممتد یمکن
الابتداء بہذا المعنی بامور متعددۃ من التسمیۃ والتحمید وغیرہما وہذا المعنی قد یتحقق فی ضمن الابتداء الحقیقی وقد یتحقق
فی ضمن الابتداء الاضافی فلا حاجۃ الی ما قال الفاضل الچلپی من ان المراد حمل الابتداء الواقع فی حدیث الحمد علی العرفی اذ
ہو تخصیص بلا فائدۃ بعید عن عبارۃ المحشی اذ المناسب ح ان یقول اما یحمل الابتداء فی احدہما علی الحقیقی وفی الآخر
علی العرفی او الاضافی قولہ او یحمل احدہما علی الحقیقی المراد بالابتداء الحقیقی ما یکون بالنسبۃ الی جمیع ما عداہ وبالاضافی
ما یکون بالنسبۃ الی البعض علی قیاس معنی القصر الحقیقی والاضافی فلا یرد ما قیل ان کون الابتداء بالتسمیۃ حقیقیا غیر
مطابق للواقع اذ الابتداء الحقیقی انما یکون باول اجزاء التسمیۃ لان الابتداء الحقیقی بالمعنی المذکور لا ینافی ان یکون بعض اجزائہا
متصفا بالتقدیم علی البعض کما ان اتصاف القرآن بکونہ فی اعلی مرتبۃ البلاغۃ بالنسبۃ الی ما سواہ لا ینافی ان یکون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ذلك ان تجعل الباء آه + يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى وان الباء
فى قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضًا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شىء من الحمد لله والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة
فى الشىء بجزئه اذ لا يكون جزء الشىء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب
فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبيس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء
مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى ان التلفظ
بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شىء باستعانة التسمية يوجد فى ان التلفظ بها
فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما
الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة فى ان التلفظ
فقط يلزم ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع
فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما ياتى مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى
الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم
تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة آه اى يجوز ان يكون الباء فى الحديثين للملابسة فالابتداء
محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع
اى لو بدأ ذلك الامر لا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله
ولا يخفى ان الملابسة آه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبيس بهما حين الابتداء محال لان التلبيس بهما لا يتصور
الا بذكرهما وذكرهما معًا محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا
بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشىء على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشىء جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشىء قبيل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان

یجعل الحمد جزءاً من الکتاب ویذکر التسمیة قبل الحمد ملاصقاً به بلا توسط زمان بینهما فیکون آن الابتداء ان یلابس المبتدی بهما اما التلبس بالتحمید فظاهر لان الابتداء بعینه آن التلبس بالتحمید لان ابتداء الامر بعینه ابتداء التحمید لکونه جزءاً منه واما بالتسمیة فلکونها مذکورا قبله بلا توسط زمان ولم یرد المحشی بقوله فیکون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتی یرد علیه ان کل واحد من التسمیة والتحمید زمانی لا یمکن اجتماعهما فی زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فکیف یتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فی آن واحد قال المحشی المدقق وفیه ان کون الملابسة التی هی معنی الباء بمعنی الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحدیثین علی تقدیر الملابسة ملابسة المبتدی او المبتداء بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذکر الشیخ المحقق جلال الدین السیوطی فی شرحه للالفیة قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التی لا یصل الفعل الی مفعوله الا بها نحو مررت بزید لما التصق المرور بمکان یقرب منه زید جعل کانه ملتصق بزید والآخر الباء التی یدخل علی المفعول المنتصب بفعله اذا کانت تفید مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسکت بزید الاصل امسکت زیدا فادخلت الباء لیعلم ان امساکک ایاه کان بمباشرة منک بخلاف نحو امسکت زیدا بدون الباء فانه یطلق علی المنع من التصرف بوجه من غیر مباشرة انتهی فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنی الاتصال بلا فصل کما فی مررت بزید وبمعنی المقارنة والمباشرة بمدخوله کما فی امسکت بزید فاندفع البحث الاول وآندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعی صدور الفعل عن فاعل الفعل الذی هی فی حیزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البین المکشوف ان ذلک یابی عن وقوع الابتداء بالمجرور علی وجه الجزئیة فان الجزئیة من المبتداء غیر مناف کما علمت فی امسکت بزید من ان المجرور فیه عین الممسوک والجزئیة من الابتداء غیر لازم واما ما ذکره بقوله مع ان الظاهر آه فاقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدی لا تلبس الابتداء مع ان المبتدی والمبتدأ ملابسان بالابتدأ والابتداء ملابس بهما فکانا ملابسین بهما واعلم ان ما ذکره المحشی انما هو علی تقدیر ان اراد الملابسة الحقیقیة اما اذا حمل علی الملابسة بمعنی التبرک بهما کما هو المقصود فلا حاجة الی جعل احدهما جزءاً کما لا یخفی ثم اعلم ان وجه الملابسة انما یجری فیما اذا کان المبتداء مما یمکن ان یکون احدهما جزءاً منه ولا یجری فی نحو الذبح والاکل وما قیل ان التلبس علی وجه الجزئیة یفوت ما هو المقصود من حمل الباء علی الملابسة اعنی التلبس باسم الله تعالی فی تمام التصنیف فقبه ان المحشی لم یعین جزئیة التسمیة بل یجب ان لا یجعل جزءاً لئلا یفوت التعقیب المجمع علیه علی ان استلزام الجزئیة للفوت المذکور محل تردد اذ لیس التلبس بهما الا التبرک والتیمن بهما ولا مدخل فی هذا للجزئیة والخروج قال المحشی المدقق بمعنی کون الابتداء ملابساً بهما ان الابتداء وقع حال کون المبتدی بحیث کان قد وقع منه الملابسة وان کان احدهما قبل الابتداء لاتصاله به انتهی

ولا یخفی ان قوله یعم وقوع الابتداء بالشئ آه یابی عن ہذا التوجیه فانه یدل علی ان الاتصال قسم من الملابسة ویمکن
ان یوجه کلام المحشی ویکون المراد بالتلبس ہو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء ان التلبس بہا ان زمان
الابتداء زمان التلبس بہا لا ان آن الابتداء الذی ہو بعینه آن التلبس بالتحمید ملاصق للآن الذی ہو آن التلبس
بالحرف الاخیر من التسمیة فیکون الزمان الذی فیه الابتداء وہو الزمان المرکب من ذینک الآنین ہو بعینه زمان
التلبس بہا کما لا یخفی لکن قوله یابی عن ہذا التوجیه ایضا قوله الظاہر ان الباء صلة التوحد یعنی ان الباء فی قوله بجلال
ذاته آلة لایصال معنی التوحد الیه والجار والمجرور ظرف لغو سواء کان الباء للظرفیة فیه کما یشعر به عبارة المحشی او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته بآخره وہذا ہو الظ لانه لا یحتاج الی التکلف الذی یحتاج الیه حین الملابسة لان معنی
التوحد المتعدی بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها یقال توحد برایه ای استقل وتفرد به فمعنی التوحد بجلال الذات
المنفرد بجلال الذات بمعنی عدم شرکة الغیر فیه واستقلاله به من غیر ملاحظة الثبوت بدون صنع او الکمال وان
امکن اعتبارہما لانه خلاف الاستعمال کما نقل عنه ولا یقصد فیه معنی الکمال ولا عدم دخول الغیر فی ثبوت الوحدة
بالذات بل مجرد الاستقلال وان امکن اعتبارہما ہہنا قوله او الذات الجلیلة علی نہج آه ای یکون اضافة الجلال
الی الذات اضافة الصفة الی الموصوف کما فی حصول الصورة نقل عنه فعلی ہذا فیه رد علی قدماء المعتزلة حیث
قالوا ان ذات الواجب وذوات الممکنات متشارکة فی تمام الماہیة انتہی قال بعض الفضلاء ہذا الرد انما یتم
لو کان المراد بالذات فی قوله او الذات الجلیلة الماہیة الکلیة اما لو کان المراد ما یقابل الصفة اعنی الماہیة
الشخصیة القائمة بذاتہا فلا اقول لا معنی حینئذ لوصفه تعالی بالتوحد فیه اذ کل احد منفرد بذاته الشخصیة فتعین
ان یکون المراد الماہیة الکلیة ویتم الرد قوله ویجعل ان یکون للملابسة ای یکون للملابسة فاعل الفعل بمدخول
الباء حال قیامه به لا لایصاله الیه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمیر المتوحد فحینئذ معنی التوحد بجلال الذات
المتصف بالوحدة حال کونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذکرنا لک من ان معنی الصلة ایصال الفعل الی مدخول
الباء ومعنی الملابسة تلبس فاعله به وانه علی الاول ظرف لغو وعلی الثانی ظرف مستقر ظہر وجه التقابل بین التوجیہین
واندفع ما قال الفاضل المحشی من ان بقی ہہنا بحث وہو ان الباء لما جعلت للملابسة ینبغی ان یکون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم تجعل فلا یحسن جعلها للملابسة قسیما لکونہا صلة وانما قلنا ینبغی ان یکون للملابسة لان الباء لہا معان مذکورة
فی علم النحو والمناسب ہہنا ہو معنی الالصاق ومعنی الظرفیة وظاہر ان معنی الملابسة من قبیل الالصاق حتی لم یجعلوا ذلک
معنی مغایرا للالصاق قوله فح ای حین اذا کان الباء للملابسة لا بد لاختیار صیغة التفعل من نکتة لانه کلام البلیغ فصیغه التفعل

اعنى التوحد بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى تحجر فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر
ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد
من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته
ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم
تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما
ان الفعل الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة
بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا
وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست
معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون
على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو
الاغلب فى استعماله على ما ذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا اقدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا
اندفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون معنى المتوحد
المتصف بالوحدة التى منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه
المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى
تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال
الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه
قال الفاضل الجلبى فى توجيهه ان معنى قوله فح اى حين اذ انقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان
صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع اى بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف
ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب العدول عنها
بان يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصیرورة بدون الصنع فلانه ان ارید معناه الحقیقی ای الکون مع الصنع او التکلف فظ بطریق الانتقال کالتحجر والتولد فهو ایضا ظ واما اذا ارید مطلق الکون فلان الصیرورة لا تستعمل فی اللغة الا علی الحوادث فلا یجوز اطلاق صیغة التفعل بمعنی الصیرورة والتکلف علی الله تعالی واذا کان صیغة التفعل فی شانه تعالی محمولة علی الکمال فمعنی التوحد بجلال الذات علی تقدیر ان یکون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتیة الکاملة غایة الکمال اتصافا کاملا غایة الکمال وعدم شرکة الغیر فی جلال ذاته او ذاته الجلیلة او الاتصاف بالوحدة الکاملة مع ملابسة جلال الذات علی تقدیر ان تکون للملابسة انتهی اقول لا یخفی انه تکلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه حینئذ لظهور کون الباء صلة للتوحد لانه علی کلا التقدیرین یحتاج الی حمل صیغة التوحد علی الکمال واما ثانیا فلان قوله فح یابی عنه اباء لا یخفی علی ذی الفطانة اذ المناسب ان یقول وصیغة التفعل بدون التفریع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقویته بقوله کقولهم تحجر الطین اسلے قوله ومنه التکون والتولد یصیر مستدرکا اذ یکفی حینئذ ان یقول وصیغة التفعل اما للصیرورة واما للتکلف بل مخل علی هذا التقدیر لانا لا نم ان صیغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فی الصیرورة بدون صنع وفی التکلف بل هو مستعمل للصیرورة مع الصنع بل لمعان آخر ایضا فتقییده بقوله بدون صنع مع تائیده اول دلیل علی انه اراد ان صیغة التوحد محمولة فی شانه تعالی علی الصیرورة بدون صنع کما لا یخفی علی من له اطلاع باسلوب الکلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بین الصیرورة والکمال حتی یحمل فی شانه تعالی علیه واما خامسا فلانه اذا کان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتیة اشارة الی معنی التوحد علی ان یکون الباء صلة یکون ما سبق من قوله فمعنی التوحد بجلال الذات عدم شرکة الغیر فی جلال الذات او الذات الجلیلة مستدرکا علی ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتیة علی ذلک التقدیر تکلف بارد غایة البرودة ثم قال واما حملها تجوزا علی الکون المطلق فهو وان جاز ایض لکن حملها علی الکمال اولی وفیه ان حملها علی الکون المطلق لیس باعتبار التجوز بل تجریده عن بعض المعانی فیکون حقیقة قاصرة ولیت شعری ما وجه اولویة الحمل علی الکمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنی علی تقدیر الحمل علی الکون المطلق المتصف بالوحدة التی لیس للغیر مدخل فیها بل منشاءها ذاته وعلی تقدیر الکمال المتصف بالوحدة الکاملة وهی التی تکون فی الذات والصفات ولا یکون للغیر مدخل فی الاتصاف بها بل الحمل علی الکون اولی لانه عمل بالحقیقة القاصرة بخلاف الکمال فانه مجاز بذکر الملزوم وارادة اللازم تامل قوله الاولی کون الضمیر آه ؛ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمیر حججه اما ان یکون لله او للنبی وعلی کلا التقدیرین اما ان یکون اضافة الساطع الی الحجج بمعنی من او اضافة الصفة الی موصوفها فعلی تقدیر کون الضمیر لله تعالی یفید ان آیة نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء اذ یصیر المعنی المؤید بساطع من بین جمیع حجج الله تعالی ای المعجزات الدالة علی صدق الانبیاء فان الحجة انما یقال باعتبار الغلبة

علی الخصم اذ المؤید بجمیع حججه الساطعة بناء علی ان الجمع المضاف یفید الاستغراق علی ما تقرر فی الاصول فلو کان غیر نبینا مؤیدا بالحجة الساطعة لم یکن نبینا مؤیدا بالساطع من بین جمیع حجج الله تعالی او بجمیع الحجج الساطعة لکن عبارة المحشی ناظرة الی التقدیر الاول اعنی کون الضمیر راجعا الی الله تعالی واضافة الساطع الی الحجج بمعنی من حیث قال لیفید ان آیة نبینا ولم یقل آیات نبینا وعلی تقدیر ان یکون الضمیر لمحمد عم ینبغی ان یحمل اضافة الساطع الی الحجج علی اضافة الصفة الی الموصوف لیفید التمدح بان نبینا مؤید بحجج جمیعها ساطعة بخلاف ما اذا کانت بمعنی من فانه یخرج عن هذا التمدح اذ یصیر المعنی المؤید بساطع من بین جمیع الحجج التی اظهرت علی یده بل لا مدح فیه اذ سائر الانبیاء اما مؤید بحجة ساطعة من بین جمیع حججهم او حججهم متساویة فیلزم تساویهم معه او فضلهم علیه ولذلک فرع المحشی علی تقدیر کون الضمیر لمحمد صلی الله علیه وسلم قوله فساطع حججه من قبیل اخلاق ثیاب وبما ذکرنا اندفع ما قیل انه علی تقدیر ان یکون الضمیر لله افادت ان آیة نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء انما یتم اذا کان فی العبارة اشعار بان سائر الانبیاء لم یؤیدوا بامثال هذه البراهین فی السطوع والظاهر انها غیر مشعرة لانه اذا کان الجمع المضاف للاستغراق کما هو الاکثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بین جمیع الحجج ان یکون سطوعه بالنسبة الی کلها کما یقال هذا الشجر مرتفع من بین الاشجار ای بالنسبة الی کلها نعم انها لا تدل علیه بطریق القطع لکن المقام خطابی یکفی فیه الظن قال المحشی المدقق فی توجیه قوله لیفید ان آیة نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء بناء علی ان المراد بافراد الحجج التی جمعت هی بالقیاس الیها حجة کل واحد واحد من الانبیاء بان یکون جمیع حجج هذا النبی فردا وجمیع حجج نبی آخر فردا آخر وهکذا فکانه قال بساطع جمیع حجج الله التی اکرم بها الانبیاء وعلی ان الاضافة الاستغراق واللام تفید اعظمیة آیة نبینا علی آیات سائر الانبیاء علی ما یخفی ولیس المراد کل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا کل واحد واحد من حجج الانبیاء کذلک والا یصیر المعنی المؤید بساطع جمیع حجج الله وان کان بعضها حجة نفسه وحینئذ لا یفید سطوع جمیع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول علی ما نقل عنه فی الحاشیة علی قوله فبساطع حججه من قبیل اخلاق ثیاب من قوله فالمعنی الحجج الساطعة فیدل علی سطوع جمیع حججه اقول لا یخفی انه لا حاجة الی تکلف اعتبار جمیع حجج نبی حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التی جمعت بالقیاس الیها بل الظاهر ان المراد کل واحد واحد من حجج الله تعالی التی جاءت بها الانبیاء واما عدم افادته حینئذ سطوع جمیع حجج نبینا فلا یضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته علی سائر الانبیاء وهو حاصل لان حجته ساطعة علی جمیع الحجج وان کان بعض تلک الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبیاء ویدل علی ذلک قوله لیفید ان آیة نبینا آه بافراد لفظ الآیة وما نقل من الحاشیة علی قوله فبساطع

بحجه انما هو علی تقدیر ان یکون الضمیر المجرور عم فانه حینئذ لو لم یجعل من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف لا یفید التمدح
واظهار شرفه علی سائر الانبیاء علی ما قررنا فتامل قوله اما علی توهم اما آه ✤ الفرق بین توهم اما وتقدیرها ان معنی التوهم
حکم العقل بواسطة الوهم انها مذکورة فی النظم بواسطة اعتبارها فی امثال هذا المقام فیکون حکما کاذبا ومعنی التقدیر
انها مقدرة فیه ویجعل فی الاحکام کالمذکورة فهو حکم مطابق للواقع وبالجملة کلا الوجهین ذکرهما السید قدس سره وتبعه
من جاء بعده لکن الشیخ الرضی صرح بان تقدیر اما مشروط بکون ما بعد الفاء امرا او نهیا وما قبلها منصوبا به کقوله
تعالی ✤ وربک فکبر ✤ والاولی ان یقال اتیان الفاء لاجراء الظرف مجری الشرط کما ذکره الشیخ الرضی فی قوله تع
واذ لم یهتدوا به فسیقولون هذا قوله بطریق تعویض الواو متعلق بالتقدیر اذ لا یجوز الجمع بینهما وبین اما لا بها فی اوائل
الکتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب کما هو المشهور وکلاهما یقتضیان الانقطاع عما قبله واما علی تقدیر التوهم
فالواو اما لعطف الجملة علی الجملة بناء علی ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او علی ان جملة الحمد والصلوة اخباریة لما
ان الاخبار بالحمد یستلزم الحمد وبالصلوة یدل علی التعظیم واما لعطف القصة علی القصة والجامع ان السابق تمهید
للتالیف وهذا بیان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السیاق قوله کما وقع فی عبارة المفتاح حیث
قال واما بعد فان خلاصة الاصلین آه ذکر بعض المحققین انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصیل یکون بمنزلة
ان یقول وبالجملة فیجوز الجمع بینها وبین الواو وفائدتها تاکید مضمون الکلام وما وقع فی المفتاح من هذا القبیل یؤیده
قوله خلاصة واما اذا کان من الاقتضاب او فصل الخطاب کما فیما نحن فیه فلا یجوز قوله القواعد آه ✤ جمع قاعدة وهی
الاساس یعنی ان القاعدة ههنا بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی اعنی القضیة الکلیة المنطبقة علی احکام الجزئیات
لان العقائد حاصله ان العقائد سواء کان العقل کافیا فی اثباتها ولا یتوقف اثباتها علی الشرع کمسئلة وجود
الواجب وعلمه وقدرته وکلامه وارادته او لا یکون کافیا کمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هی
بالشرع یجب ان یاخذ جمیع تلک العقائد من الکتاب والسنة لیعتد بها ویعتمد علیها والا لکانت کمسائل الحکمة
الالهیة العقلیة الصرفة التی لا تصلح للاعتداد اذ کثیرا ما یحکم العقل بمقتضیات الوهم التی یجب تنزیه الله تعالی عنها
واذا کانت من حیث الاعتداد موقوفة علی الکتاب والسنة یکون الکتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت
الکتاب والسنة یتوقف علی المسائل الکلامیة من کون الواجب موجودا قادرا عالما مریدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها واذ لم
یثبت کل منها لم یثبت الکتاب والسنة کما لا یخفی فیکون الکلام اساسا للکتاب والسنة اللذین هما اساسان للعقائد الاسلامیة منه
نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الکلام وکون الکلام اساس اساسها یقتضی کون الشئ اساسا لنفسه

اذ لا یتوقف الکتاب الا علی المسائل الاعتقادیة وثانیا ان الکلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والکتاب
اساس علم الکلام لان العقائد من الکلام فاساسها اساسه فالکتاب اساس اساس العقائد فالقرینة الثانیة تشمل
الکتاب والسنة شمل الاولی قلت اولا الحصر المذکور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقاد ما یتوقف علی الکتاب
المتوقف علی العقائد بحسب ذواتها وثانیا ان المتبادر من اساس الشیء وهو الاساس بالذات وان سلم فاساس
الفن ما یتوقف هو علیه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الکتاب هو ذات العقائد والکتاب انما هو اساس العقائد
من حیث الاعتقاد فلا یکون اساسا لاساسها من حیث هو اساس فلیتامل انتهی فما ذکره اولا ابطال للتوجیه المذکور لکونه
اساس الاساس بانه یستلزم اساسیة الشیء لنفسه لان جمیع العقائد علی ما ذکرتم یتوقف علی الکتاب وهو لا یتوقف الا
علی المسائل الاعتقادیة فلا بد ان یراد بالمسائل التی جعلتموها اساسا لتلک المسائل الاعتقادیة فیلزم ان یکون
بعض العقائد اساسا لجمیعها ومن جملتها ذلک البعض فیلزم اساسیة الشیء لنفسه ولا یخفی ان قوله العقائد من الکلام
مما لا یحتاج الیه اللهم الا ان یقال المقصود منه الاشارة الی انه کما یلزم اساسیة العقائد لنفسها کذلک یلزم اساسیة الکلام
لنفسه وذلک لان العقائد من الکلام فاساسها اساسه فالکتاب اساس الکلام والکلام اساس له فیکون الکلام اساسا
لنفسه وما ذکره ثانیا منع لافادة القرینة الثانیة للترقی وحاصله ان الکلام اساس العقائد لانه اساس الکتاب الذی هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والکتاب اساس الکلام لان العقائد من الکلام فاساسها اساسه فالکتاب اساس اساس
العقائد فالقرینة الثانیة فی اشتمالها الکتاب والسنة کالاولی فلا یفید الترقی فی المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله اذ لا یتوقف الکتاب الا علی المسائل الاعتقادیة ممنوع اذ کما یتوقف علیها یتوقف علی مبادی
تلک المسائل او علی مباحث النظر ایضا فالمراد بالمسائل الکلامیة مبادی تلک المسائل او مباحث النظر فلا یلزم
اساسیة الشیء لنفسه لکن لما کان فی منع الحصر المذکور نوع مکابرة اذ ثبوت الکتاب والسنة انما یتوقف بالذات علی ثبوت
الواجب وارادته وقدرته وکلامه علی ما سیجیء واما علی مبادیها فانما هو بالواسطة فجعل الکلام اساس الاساس باعتبار
مبادیها دون نفسها تحکم وکذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر یستلزم ان یکون المنطق واصول الفقه اساس اساس
العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه علی ان فی توقف الکتاب علی مباحث النظر نظر قال ان سلم آه ای ولو سلم
الحصر المذکور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حیث الاعتقاد یتوقف علی الکتاب والکتاب
یتوقف علیها من حیث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حیث الاعتقاد علی نفسها من حیث الذات ولا استحالة
فیه قال المحشی الفاضل فی توجیه منع الحصر لا نم ان الکتاب لا یتوقف الا علی المسائل الاعتقادیة لم لا یجوز ان

ثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول فى توجيه المنع بهذا الطريق يصير الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجئ تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثانى بمنع المقدمة الاولى اعنى قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه و لئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل هذا قوله ففى هذه القرينة ترق فى المدح بتفريع على ما سبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونها ايضا مبنى لاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لهما باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا يميز

فی مباحث النظر انما ہو عوارض المبادی لا انفسها واعلی العلوم ما یبین فیها انفسها والا یلزم ان یکون المنطق اعلی من الالٰہی ولم یقل به احد وبه صرح قدس سره فی الحواشی العضدیة فتامل انتہی قوله بناء علی ان مباحث النظر آه الاولی ان یقال بناء علی ان اثبات الادلة واقامة الدلائل علیها انما ہو فی الکلام حتی لا یرد علیه ما سبق والذی یخطر بالبال فی توجیه عبارة الش وارجو ان یکون ہو الاظہر ان المراد من القواعد القضایا الکلیة التی یتوقف علیها العقائد من مباحث الامور العامة والجواہر والاعراض والکلام اساس لتلک القواعد لانها تبین فیه بالدلائل العقلیة وللفضلاء فی توجیه عبارة الش وجوه کثیرة ترکناها مع ما یرد علیها مخافة الاطناب قوله ای علم یعرف فیه ذلک آه ای المسائل المتعلقة بتوحید الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وہو کلام اہل السنة والجماعة لا المعتزلة لانہم نفوا الصفات فکلامہم علم التوحید الصرف وفیه ان المعتزلة لم ینفوا الصفات بمعنی عدم البحث عنها حتی یکون کلامہم علم یعرف فیه التوحید دون الصفات بل نفیہم بمعنی عدم اثباتها زائدة علی الذات لیصدق علی کلامہم انه علم متعلق بالتوحید والصفات لانه یبحث فیه عن احوال الصفات بانها لیست زائدة علی ذات الواجب قوله فنسبة الوسم آه حیث قال الموسوم بالکلام قیل ہذا ناظر الی التوجیہین معًا یعنی ان الش انما اورد الموسوم بالکلام بعد قوله علم التوحید بناء علی ان لفظ الکلام کان اشہر اسماء الکلام وعندی انه ناظر الی التوجیه الاخیر ودفع الاعتراض نشاء منه وہو انه اذا کان علم التوحید والصفات لقبًا له فلا معنی لنسبة الوسم الی الکلام بل الواجب ان یقول الموسوم بعلم التوحید والصفات والکلام فتخصیص الوسم یدل علی انه لم یرد المعنی اللقبی ودفعه المحشی بقوله فنسبة الوسم آه یعنی انما نسب الوسم الی الکلام مع کون کل منهما علما له لاشتہاره به فیکون قوله الموسوم بالکلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البیان کما یقال جاءنی ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائد اشارة الی ان فوائده کثیرة کما ذکر فی شرح المواقف آه قوله فان الشریعة آه ای الاحکام التی شرع الله تعالی لعباده من الاعتقادیات والعملیات من حیث انها تطاع یقال لها دین یقال دانه ای ذله واطاعه ومن حیث انها تکتب ملة یقال امللت الکتاب واملیته ای کتبته ففی اضافة النجم الی الملة والدین اشارة بانه مقتدی اہل العلم والعمل لان الکتابة اشعار العلماء والعمل شان الاتقیاء وفی تاخیر الدین عن الملة اشارة الی شرف العلم علی العمل قوله والاملال بمعنی الاملاء آه نقل عنه ہذا جواب سوال مقدر وہو ان یقال کیف یقال الشریعة من حیث انها تملی ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سمیت آه یعنی ان دار السلام مرکب اضافی سمیت الجنة به اما لان اہلها سالم عن الآفات او لانہم مخاطبون بالسلام وعلی ہذین التقدیرین یکون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من

اسماء الله تعالی اضیفت الجنة الیه تشریفا لها کما یقال بیت الله للمسجد الحرام فحینئذ یکون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنی هذا الاسم هو الذی منه السلامة ای فی المبدأ وبه السلامة ای فی المعاد او معناه ذو السلامة عن جمیع
النقائص * قوله فوجه التخصیص * یعنی اذا کان السلام من اسماء الله تعالی فوجه تخصیص اضافة الدار الیه دون
اسم آخر ظاهر لان معنی الاسم هو المعطی للسلامة والجنة دار السلامة ففی کل منهما معنی السلامة قوله کنایة عن الاعراض
لان المعرض عن الشیء یطوی کشحه عنه فذکر اللازم الذی هو طی الکشح واراد الملزوم وهو الاعراض ویجوز
ان یکون استعارة تخییلیة مرشحة بان شبه فی نفسه المقال بما له کشح فاثبت الکشح تخییلا ورشحه بالطی والمآل واحد
قوله ولما تعدد المتبوع آه * نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع یکون واحدا فلم تعدد الاعراب
ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ایضا متعدد معنی فکانه ذکر کلا من المتبوعین علیحدة و
عقبه تابعه قوله بان الجملة الثانیة انشائیة آه یعنی ان الجملة الثانیة وهی قوله نعم الوکیل جملة انشائیة لان
افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولی اعنی قوله وهو حسبی جملة اخباریة فلا یجوز عطف احدهما علی الاخری
بالواو لکمال الانقطاع وکذا لا یجوز عطفه علی حسبی اما علی تقدیر عدم التاویل فلانه یلزم عطف الجملة علی المفرد
وهو غیر جائز لما مر واما علی تقدیر تاویله بحسبی فلانه وان حصل المناسبة بینهما بان کلا منهما جملة فعلیة لکن الاولی
خبریة والثانیة انشائیة علی هذا التقدیر ایضا قوله ورد علیه آه * یعنی ان الجملة الاولی وان کانت خبریة صورة
لکنها واقعة فی محل الدعاء والمقصود منه انشاء الکفایة لا الاخبار بانه تعالی کاف فی نفس الامر وهو ظ قال
بعض الافاضل ننقل الکلام حینئذ الی عطفه علی قوله والله الهادی و ان جعل ذلک لانشاء المدح فننقل الکلام
الی عطفه علی قوله فحاولت وجعله انشاء الشرح بعید جدا اقول جملة والله الهادی لیس معطوفا علی جملة فحاولت حتی
یلزم البعد بل هو جملة دعائیة والواو فیه اعتراضیة کما فی ان الثمانین وبلغتها فکانه قال اللهم اهدنی الی سبیل الرشاد
واعطنی العصمة والسداد وعدل الی الجملة الاسمیة للدلالة علی الدوام والثبات کما فی الحمد لله قوله وایضا یجوز
عطف القصة علی القصة آه معنی عطف القصة علی القصة علی ما بینه السید الشریف ناقلا عن صاحب الکشاف
ان یعطف جمل مسوقة لغرض علی جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بین الغرضین فکلما کانت اشد کان العطف
احسن من غیر نظر الی کون الجمل خبریة او انشائیة فعلی هذا یشترط فی عطف القصة علی القصة ان یکون کل من
المعطوف والمعطوفات علیه جملا متعددة وههنا لیس کذلک ولعل المحشی اراد بعطف القصة علی القصة
عطف حاصل مضمون احدی الجملتین علی حاصل مضمون الاخری من غیر نظر الی اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فی

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند بهذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اشار بهذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف مطلقا ليتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماواه جهنم وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء آه ❊ اي رد سيد المحققين رد الش هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز آه ❊ يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الش بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر الهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

ای رجل جید فحینئذ لا اشکال فی عطفه علی حسبی قوله ویدل علیه قطعا ای یدل علی ان عطف الانشاء علی الاخبار الذی له محل من الاعراب جائز فی قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوکیل فان نعم الوکیل معطوف علی حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحکایة لا من المحکی دفع لما یتوهم انه لم لا یجوز ان یکون مجموع الجملتین مقول قالوا بثبوت الواو بینهما بان یکون القول علی سبیل الحکایة حسبنا الله ونعم فلا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار فیما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحکایة ای من کلام الحاکی ای قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوکیل ولا یجوز ان یکون من کلام المحکی لانه یصلح العطف حینئذ اذ یلزم عطف الانشاء علی الاخبار فیما لا محل له من الاعراب الا بتاویل بعید وهو ان یقال تقدیره وقلنا نعم الوکیل ومثل هذا التقدیر لا یلتفت الیه لعدم انسیاق الذهن الیه ولا دلالة للقرینة علیه مع انه لا مناسبة بین مفهومی الجملتین علی وجه یحسن العطف بالواو قوله ولیس هذا مختصا بما بعد القول منع یتوهم ان الجواز المذکور فیما اذا کان بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا کان للجملة محل من الاعراب فیکون بمنزلة المفرد الذی وقعت فی موقعه وهو مشترک فی جمیع المواد ولیس مختصا بما بعد القول علی ما یشهد به حسن قولنا زید ابوه اعلم وما اجهله فان جهله وما اجهله لانشاء التعجب عطف علی ابوه عالم وهو خبریة قوله ویرد علیه ای علی ما قاله بعض الفضلاء من ان الآیة دالة علی جواز العطف المذکور قطعا انه یجوز ان یکون الواو من القول المحکی ویکون مدخول الواو معطوفا علی ما قبله بتقدیر المبتداء اما مؤخرا الیناسب المعطوف علیه فان حسبنا خبر والله مبتداء لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الی ضمیر المتکلم لفظیة والا فالمبتداء والخبر اذا کانا معرفتین یجب تقدیم المبتداء علی الخبر فی کلام البلغاء بقرینة ذکره فی المعطوف علیه ومجئی حذفه فی الاستعمال وانتقال الذهن الیه واما مقدما رعایة لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذکرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشی من ان تقدیر المبتداء مقدما تاویل بعید اذ المشهور تقدیر المخصوص بالمدح مؤخرا وعلی هذا یکون من قبیل عطف الانشاء علی الاخبار واما تقدیر المبتداء فی قوله وهو حسبی ونعم الوکیل فلیس ببعید لان المبتداء مذکور فی المعطوف علیه مقدما علی الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم یذکر فیه اسم الله مبتداء مقدما علی الخبر لان التاویل المذکور انما یکون بعیدا اذا لم یکن قرب المرجع داعیا الی تقدیره مقدما کما ان تقدیمه فی المعطوف علیه قرینة علی تقدیره فی المعطوف مقدما فی فهو حسبی ونعم الوکیل وعلی تقدیر التاخیر لا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار علی احد المذهبین وهو ان یکون المخصوص المقدر مبتداء وهذا القدر کاف لنفی قطعیة دلالة قوله او بعطفه یعنی یجوز ان لا یکون الواو من الحکایة ویکون نعم الوکیل معطوفا علی حسبنا الذی هو خبر مقدم علی المبتداء فیکون من عطف الجملة التی لها محل من الاعراب لانه حینئذ یکون خبرا عن المفرد

والسید السند قدس سره یجوز عطف الجملة علی المفرد اذا کان لها محل من الاعراب علی ما صرح به فی حاشیته علی شرح التلخیص لامن عطف الانشاء علی الاخبار هذا ثم بعد تسلیم کون الواو من الحکایة لایدل علی الجواز المذکور قطعا لجواز ان یکون قالوا مقدرا فی المعطوف بقرینة ذکره فی المعطوف علیه فیکون من عطف الجملة الفعلیة الخبریة علی الجملة الفعلیة الخبریة نقل عنه ان تقدیر المبتدا یبطل اصل الاستدلال واما العطف علی الخبر المقدم فانه یبطل الطریق المذکور انتهی لانه علی الاول لایکون من عطف الانشاء علی الاخبار فیما له محل من الاعراب وعلی الثانی لایکون الواو من الحکایة واعلم ان ما اورده المحشی انما یرد لو کان معنی قوله قطعیا یقینیا اما لو کان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لایمکن للمعترض ان یعترف بهذه التوجیهات اذ لو اعترف بها لم یکن لاعتراضه موقع لخبریا بها فی حسبی ونعم الوکیل قوله للحکم معان ثلثة آه ٭ یعنی قد یطلق المقصر للحکم علی نفس النسبة الخبریة ایجابیة کانت او سلبیة وهذا المعنی عرفی وقد یطلق المقصر علی ادراک تلک النسبة بمعنی ان النسبة واقعة او لیست بواقعة یعنی ادراکها بطریق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقیین واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بین زید وقائم هو الوقوع بعینه او اللاوقوع کذلک ولیس ههنا نسبة اخری هی مورد الایجاب والسلب وانه قد یتصور هذا النسبة فی نفسها من غیر اعتبار حصولها او لاحصولها فی نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بین الطرفین تعلق الثبوت او الانتفاء وسیمی نسبة حکمیة ومورد الایجاب والسلب ونسبة ثبوتیة ایضا نسبة العام الی الخاص اعنی الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمی سلبیة ایضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد یتصور باعتبار حصولها او لاحصولها فی نفس الامر فان تردد فهو الشک وان اذعن بحصولها او لاحصولها فهو التصدیق المسمی بالحکم بالمعنی الثانی عند المنطقیین فالنسبة الثبوتیة یتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوریان احدهما لایحتمل النقیض والثانی یحتمله والثالث تصدیق فقد ظهر ان المعنی الاول ای نسبة امر الی آخر لیس امرا مغایرا للوقوع واللاوقوع کما فهمه المحشی المدقق حیث جعل الوقوع معنی آخر للحکم وان معنی قوله نسبة امر الی آخر تعلق امر الی آخر وقوعا کان او لاوقوعا ان کان الایجاب والسلب بمعنی الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء کان مورد الایجاب او مورد السلب ان کانا بمعنی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة یصرح بکلا الاطلاقین الش فی شرح الشرح المختصر وان معنی قوله ادراک وقوع النسبة او لاوقوعها ادراک ان النسبة الثبوتیة واقعة فی نفس الامر او لیست بواقعة فیها ثم انه ذکر السید الشریف انه یجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط وان یفسر بالتصدیق والتکذیب وهذا بناء علی ان اذعان ان النسبة لیست بواقعة اذعان بان النسبة السلبیة واقعة فعلی هذا یجوز ان یعرف الحکم بادراک الوقوع فقط وان یعرف بادراک الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الاول كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة في تحقيق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

انما فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم
والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو طلب فمطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب
مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني على المسامحة واما
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين
على ما ذكره الش في التلويح قوله وهذا الاخير اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر
من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام
علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد
فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة
بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى وتخصيص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك
الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك
في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم
لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق
في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق
في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى العلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى
علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية
السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الكتاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا
ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات
الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله بالعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثاني آه يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية آه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي مناطة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله وعلى التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يحتاف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ الا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالاتي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل

فیه قوله ان ارید به مطلق التعلق آه ای ان ارید به کون الشئ منسوبا الی آخر علی ای وجه کان فالامر فی صحة معنی
التعلق فی کلا الموضعین ظاهر اذ یجوز حینئذ ان یعتبر التعلقان متغایرین فیکون تعلق الحکم بکلا المعنیین بکیفیة العمل
من قبیل تعلق العارض بالمعروض لکونها احد طرفیه وتعلقه بالاعتقاد من قبیل تعلق ذی الغایة بالغایة لانه المقصود
منها فلا حاجة الی التاویل فی قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشی من انه علی تقدیر ان یکون المراد بالحکم ادراک
النسبة یجب تاویل الاعتقاد بالمعتقدات وان ارید مطلق التعلق اذ لا معنی لتعلق الادراک بالاعتقاد الذی
هو الادراک فلیس بشئ اذ لا شک فی صحة قولنا الادراکات التی یقصد التصدیق منها فقط لا العمل یسمی علم
التوحید والصفات فان غایة العلوم الغیر الآلیة حصولها فی نفسها کما حققه السید السند قدس سره فی حاشیة
شرح المطالع قوله وانما لم یعتبر التعلق آه یعنی ان ارید مطلق التعلق فکما انها متعلق بکیفیة العمل متعلق بنفس العمل
ایضا لکونه معروضها ایضا فلم لم یعتبر بالنسبة الی نفس العمل للاشارة الی نکتة وهی ان تعلقها بالعمل من حیث الکیفیة
فان الاحکام الفقهیة انما یتعلق بفعل المکلف من حیث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اکثر الاحکام الثابتة اعنی
ما یتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار کیفیته وانما قال عامة الاحکام لان بعض الاحکام
متعلق بکیفیة الاعتقاد مثل معرفة الله تعالی واجبة ای الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فیکون متعلقا بکیفیة
الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله یعنی ان ارید متعلق التعلق یجوز ان یعتبر بالنسبة الی نفس العمل والی کیفیته
لکن الثانی اولی اذ فیه اشارة الی نکتة وقد وقع فی شرح المقاصد بدون لفظ الکیفیة وعبارة هذا الکتاب اولی من
عبارته انتهی ومما ینبغی ان یعلم ان المراد بالکیفیة علی هذا التوجیه العوارض الذاتیة للعمل ای صحیحا والاتیان به علی الوجه
المشروع والا لم یصح قوله وتعلق عامة الاحکام الثابتة آه لانها ایضا متعلقة بتصحیح الاعتقاد والاتیان به علی الوجه المشروع
ولیس معنی قوله تعلقها بالعمل من حیث الکیفیة ان تعلقها به من حیث انه مقید بهذه الحیثیة ومعتبر معها کما فی
قولهم الانسان موضوع الطب من حیث الصحة والمرض حتی یرد انه یلزم ان لا یکون الکیفیة عبارة عن الاحوال
المبینة فی الفقه بل قیدا للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حیث انه یثبت له الکیفیة وانها من عوارضه
لا من حیث ذاته ولا من جهة اخری فتدبر قوله وان ارید به آه ای وان ارید بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق
الاسناد بطرفیه علی تقدیر ان یکون الحکم نفس النسبة فمعنی تعلقه بکیفیة العمل ان الکیفیة والعمل طرفان او تعلق
التصدیق بالقضیة علی تقدیر ان یکون الحکم ادراک النسبة فمعنی تعلقه بکیفیة العمل انه ادراک الکیفیة المثبتة للعمل ففی قوله
منها ما یتعلق بکیفیة العمل لا حاجة الی التاویل لکن یجب التاویل فی قوله منها ما یتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد لیس طرفا

للنسبة ولا القضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كمتعلقه بالنسبة او بالواسطة كمتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة آه + يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الجزئي بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه اذ هي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل آه + اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية آه + قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فح لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي جواب عن قولهم ولانهم عدوا آه + يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه + ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين آه + يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه وقع عن المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمي العلم المتعلق

بالثانیة علم التوحید والصفات فیکون عطف الجملة علی الجملة قوله والاحکام الشرعیة النظرة آه ای مایکون القصد منه النظر والاعتقاد وهی مقابلة للعملیة التی یکون القصد منها العمل قوله لان حجیة الاجماع من مسائل اصول الفقه قیل لانم ان حجیة الاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الکلام اورد فیه بطریق المبدئیة وتکمیل الصناعة ولایخفی ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتی له یثبت له فی الاصول فجعل هذه المسئلة من قبیل تکمیل الصناعة لامعنی له فلذا اعرض المحشی عن هذا الجواب الی التزام ان المسئلة مشترکة بین الاصولیین ای اصول الدین وهو الکلام واصول الفقه لکن جهة البحث مغایرة لانها من حیث انها یتعلق بها اثبات العقائد الدینیة مسئلة الکلام ومن حیث انها یتعلق بها استنباط الاحکام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حیث استنباط الاحکام منها قوله یشیر الی ان له مباحث ای یشیر باضافة الاستغراقی الی المباحث الی ان له مباحث اخری لکن لیس فی تلک المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من یقول موضوع الکلام اعم من الذات کالموجود مطلقاً او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقائد الدینیة علی ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الکلام ولیست فی الشهرة بمثابة المباحث الالٰهیة واما عند من یقول ان موضوعه ذات الله تعالی وصفاته فالوجه فی صحة تلک الاشارة ان الصفة المطلقة ای الغیر المقید بقید عندهم هی الصفات الذاتیة الوجودیة ولذا ازادوا لفظ التوحید ولم یکتفوا بعلم الصفات مع ان التوحید ایضا من الصفات فمباحث غیر الصفات الذاتیة الوجودیة مثل مباحث الصفات السلبیة والفعلیة من الکلام لیس بمثابة تلک المباحث فی الشهرة قوله ولذا ای ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودیة الذاتیة لم یعدوا مباحث الاحوال ای الصفات السلبیة مثل ان الله لیس بجوهر ولاعرض ولاجسم والافعال وهی مباحث الخلق والتکوین والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الکل منها بحثا علی حدة وان امکن ان یرجع الکل الی صفة ما فالاحوال راجعة الی الصفات الغیر الوجودیة والافعال الی الصفات الوجودیة الغیر الذاتیة والنبوة بمعنی بعث الانبیاء والامامة بمعنی نصب الامام راجعتان الی صفة الفعل کذا نقل عنه قوله علی ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة ای علی انا ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودیة الذاتیة وغیرها فالامامة من المسائل الفقهیة لان مرجعها الی ان نصب الامام واجب علی المسلمین فیکون راجعا الی عمل المکلف ولامعنی لارجاعه الی صفة من صفاته تعالی وان امکن ذلک بناء علی ان افعال العباد افعال الله تعالی حقیقة والحال انها من مقاصد علم الکلام قال الشارح فی آخر هذا الکتاب ان مقاصد علم الکلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس بمشهور اشتهارهما فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا انه العلم الباحث عن احوال احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظ لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اهملوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المرشدين فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية ثمرة وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان

بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقائع قوله الاهتمام
اى الاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء بدلالا فانه لا يتطرق عليه
الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم آه + اشارة الى ان الاختصاص
امر اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه
ان مالكا رحمة الله عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعه كزهرى
والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة ائ التى
تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن
ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها
يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو
صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى
النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظ واما
عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى
الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول فى الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد
آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص
دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى و
هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى اقول و

وسیاتی لک ما یدفعه فی بیان ذلک القول فلا تذکره بقی فیه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصیلیة هی الاحکام
الکلیة والا الجزئیة قال المحشی المدقق ویمکن دفعه باعتبار ان الاحکام الکلیة اذا کانت ماخوذة منها تکون جزئیات
تلک الاحکام ایضا ماخوذة منها بالواسطة واجیب لانه یمکن ان یکون قوله عن ادلتها حالا عن ضمیر یفید فالمعنی سموا العلم
بالاحکام الکلیة المفیدة لمعرفة الاحکام الجزئیة حال کون العلم بتلک الاحکام الکلیة ماخوذا عن ادلتها التفصیلیة فقهًا
فلا اشکال بقی شیء وهو ان هذا التوجیه یخرج التعریف عن الفساد ولکن ای فائدة فی اعتبار افادة تلک الاحکام الکلیة
للاحکام الجزئیة فی التعریف قوله وقد یقال التغائر الاعتباری کاف آه بان یقال العلم بالمعنی المذکور له تعلقان تعلق
بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقیامه به یفید لنفسه من حیث تعلقه بالمعلوم وصیرورته آلة للملاحظة و
بالة افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانی فان قیام العلم سبب المعلومیة کما یقال علم زید یفید صفة کمال فانه من
حیث قیامه به یفید لنفسه من حیث انه امر یخرج به محله عن القوة الی الفعل ویلیق به ومحصله افادة قیامه به بخروجه عن القوة
الی الفعل مع اللیاقة قال المحشی المدقق فذات التصدیقات من غیر اعتبار حصولها فی النفوس الانسانیة مفیدة
ومن حیث حصولها فیها مفادة انتهی کلامه وفیه ان الحصول فی الذهن معتبر فی حقیقة العلم فالتصدیقات مع قطع النظر
عن حصولها فی النفوس الانسانیة لا یکون علوما وایضا لا معنی لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فیها ثم لا یخفی ان
اعتبار التغائر الاعتباری تکلف لا یلیق بمقام التعریف نقل عنه والاحسن ان یقال ان المفید هو العلم بجمیع تلک الاحکام
والمفاد هو علم کل واحد من تلک الاحکام والفرق بینهما انما اتی لتغائر الکل والجزء بالذات ومعنی الافادة استلزام
معلومیة الکل معلومیة الجزء وفیه ما مر فی التوجیه الثانی قوله واما جعل المعرف ای ما جعل المعرف بقوله ما یفید
معرفة الاحکام آه ملکة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم کسب جدید فان العلم کما یطلق علی
المسائل والتصدیقات بها کذلک یطلق علی الملکة الحاصلة منها کما صرح به الشارح فی شرح التلخیص وجعل کون
التعریف للملکة راجحا فمما یاباه قوله تدوین العلمین وترتیب الابواب والفصول لان التدوین والترتیب لا یضاف
الی الملکة عرفًا بخلاف العلم فان تدوین معلومه بعد تدوینه عرفا نقل عنه واما الجواب الثانی والثالث فیلائمه السیاق
لان تدوین المعلوم بعد تدوین العلم عرفا یقال کتبت علم فلان وسمعته واما تدوین الملکة فمما یاباه الذوق السلیم انتهی
ولذا قال فی شرح التلخیص فی بیان قوله وینحصر فی ثمانیة ابواب ظاهر هذا الکلام یقتضی ان یکون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهی فاندفع ما قال الفاضل الجلبی انه یجوز ان یعد تدوین المعلومات التی تحصل بممارستها علومها الملکة تدوین
الملکة کما یعد تدوین المعلومات تدوین العلم انتهی ویرد علی قوله کتبت علم فلان وسمعته انه یجوز ان یکون المراد ههنا

من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشى فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستقلا مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وهو المسائل

المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل
لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى رايه في الزمان الثاني
الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسائل التي ادى اليه رايه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل
فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا
واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في
الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني
على عدم تقييده المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل
ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه
ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت
استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية
ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انا لا نم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر
للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلداً قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان
الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها
اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب
التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار
عدم حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان
علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى
بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث + قوله للرسول علم اجتهادي هذا الاعتراض
انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم
من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوزه البعض حمله على الخطاء والسهو ومنعه آخرون وقالوا

بانہم معصومون عن الخطاء والسہو فی الاجتہاد وہذا فی امور الدین واما فی امور الدنیا فیجوز السہو والخطاء قولہ تعریف الاحکام آہ یعنی ان المراد بالاحکام جمیعہا والمعنی سموا العلم بجمیع الاحکام عن ادلتہا بطریق الاستدلال بالفقہ فلا اشکال بعلم الرسول لان علمہ بطریق الاستدلال فی بعض الاحکام والمراد بجمیع الاحکام الاحکام الحاصلۃ لہ یعنی ان علمہ بجمیع الاحکام الحاصلۃ لہ حاصل بالاستدلال فلا یرد ان العلم بالجمیع محال لان المسائل تزائد یوماً فیوماً وانہ یخرج عن التعریف مثل فقہ مالک لثبوت لا ادری فی حقہ حین سئل عن اربعین واجاب عن اربعۃ قولہ فقیہ مثل بامر من الکلام آہ ای من السوال والاجوبۃ السابقۃ فی قولہ ما یفید معرفۃ الاحکام اقول تحریر السوال والجواب موقوف علی حل العبارۃ فاقول قولہ اجمالا اما تمییز عن نسبۃ المعرفۃ الی الاحوال او حال عنہا ای معرفۃ احوال الادلۃ بطریق الاجمال ای علی وجہ کلی بان یکون فی ضمن القواعد الکلیۃ غیر متعلقۃ بدلیل دلیل او حال عن الادلۃ ای معرفۃ احوال الادلۃ حال کونہا مجملۃ غیر مبسوطۃ بحکم حکم وعلی الاول المراد بالادلۃ الادلۃ التفصیلیۃ التی ینطبق بالاحکام اذ لو ارید بالادلۃ الاجمالیۃ لم یکن لتقیید المعرفۃ بقولہ اجمالا فائدۃ اذ لیس لنا معرفۃ باحوال الادلۃ الاجمالیۃ علی وجہ جزئی وقولہ من حیث افادتہا متعلق بالاحوال حال عنہ ولو قال من حیث افادتہا لکان اظہر فالمعنی سموا معرفۃ احوال الادلۃ بطریق الاجمال او الادلۃ الاجمالیۃ من حیث افادتہا الاحکام باصول الفقہ فقولہ اجمالا لاخراج معرفۃ احوال الادلۃ تفصیلا مثل العلم باحوال صلوا وزکوا وقولہ فی افادتہا الاحکام لاخراج العلم باحوال الادلۃ اجمالا لکن لیس من حیث افادتہا الاحکام بمثل العلم بکونہا قدیمۃ وحادثۃ بسیطۃ او مرکبۃ وکونہا جملۃ اسمیۃ او فعلیۃ الی غیر ذلک والمراد بمعرفۃ تلک الاحوال العلم بثبوتہا للادلۃ اما لنفسہا کقولنا الکتاب یثبت الحکم واما لنوعہا کقولنا الامر للوجوب او لعرضہا کقولنا العام یفید القطع او لنوع عرضہا کقولنا العام الذی خص منہ البعض یفید الظن فالعلم بہذہ الاحکام الکلیۃ یسمی اصول الفقہ وانما اختار ہذا التعریف اشارۃ الی ان موضوع اصول الفقہ الادلۃ من حیث افادتہا الاحکام وان تلک الاحوال اعراض ذاتیۃ مثبتۃ لہا فی ذلک العلم اذا تقرر ہذا فاعلم انہ اذا کان قولہ معرفۃ احوال الادلۃ معطوفا علی قولہ معرفۃ الاحکام یرد علیہ ان اصول الفقہ نفس معرفۃ تلک الادلۃ ولذا عرفوہ بالعلم بالقواعد الکلیۃ التی یتوصل بہا الی استنباط الاحکام لا یفیدہا ویمکن الجواب بان المعرف بالتعریف المذکور ہو العلم بمعنی التصدیق بالمسائل والمعرف ہہنا نفس المسائل فالمعنی سموا المسائل التی تفید معرفۃ احوال الادلۃ الاجمالیۃ باصول الفقہ لا شک فی صحتہ فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنہی للتحریم والعام یفید القطع لا غیر ذلک یحصل لہ العلم باحوال الادلۃ الاجمالیۃ وہذا علی تقدیر ان یکون قولہ اجمالا متعلقاً بالادلۃ او یقال المراد بما یفید العلم بالاحوال الکلیۃ للادلۃ الاجمالیۃ

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها
فامعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال
اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير
الاعتبارى كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى
عنه قوله وقس عليه معرفة العقائد يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم
بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل
المدللة التى تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على
ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشى
واما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول
قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله عليه وان
المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب
التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى
ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه
الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجرى فى المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانها ما ورد السمع
الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على
شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان
جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عد فى المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى
جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا قال الوجيه

واحد وان لم يعتبر الاشتراك فی تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازار المنطق اعنی الكلام كما
سيجیٔ قلنا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن **قوله** باعتبار آه لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام
لا يكون لقوله بازار المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فی انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق
بطريق الخدمة او فی استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادی والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا
بالكلام بل ذلك اقوی فی النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادی
فهما اولی بهذه التسمية **قوله** لضاع اما قيد الاول يعنی لو لم يقيد الاطلاق بقوله او لضاع اما قيد الاول فی قوله
اول ما يجب آه او ضاع ذكر وجه التخصيص فی الثانی اعنی قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام
عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشی وان
كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام فی كونه اول
ما يجب حتی يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله اما قيد الاول او ذكر
وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشی المدقق فيه ان المدعی لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فی موقعه ويصير المعنی اطلق
اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق علی غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب
ان يعلم ويتعلم تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به علی هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل علی تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمی به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق علی غيره
اصلا فاجاب بما علمت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنی الفعل الذی فی حرف التفسير انتهی هذه الحاشية منوطة
علی قوله اذ لو لم يقيده به يعنی انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير ای فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم
يقيده آه والمحشی المدقق جعلها منوطة علی قوله اذ لا شركة فقال ای فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة آه ثم
اعترض عليه ولا يخفی انه بناء الفاسد علی الفاسد **قوله** واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق
اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان
يسمی غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فی باقی الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها بان
ان يقال او لانه يورث قدرة علی الكلام ثم خص به ولم يطلق علی غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فی غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه
التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه و **قوله** انما يصح لو قدر اولا قوله و التسمية بالكلام لما وقعت منهم

جواب السؤال کانه قیل لم وسط وجه التسمیة بین ذکر کلام المتقدمین وکلام المتاخرین ولم یذکر بعد بیان مع ان الظاهر
ان یتاخر عنهما اجاب بقوله والتسمیة آه کذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الکتاب بتلک المسائل انما کانت
من المتقدمین فذکر وجه التسمیة بعد ذکر کلامهم اول بخلاف المتاخرین فانهم تبعوا لهم فی تلک التسمیة قوله ای
الواسطة بین الایمان والکفر بهذا القول منهم بناء علی جعلهم الاعمال الاتیان بالواجبات وترک المنهیات جزء من
حقیقة الایمان والکفر عبارة عن التکذیب فمرتکب الکبیرة لیس بمؤمن لعدم جزئه اعنی ترک المنهیات ولیس بکافر
لکونه مصدقا لما جاء به النبی علیه السلام فیکون واسطة بین الکفر والایمان عندهم وهی الفسق قوله لا بین الجنة
والنار ولما وقع فی کلام البعض غلط انه یفهم من عبارتهم من انهم یثبتون الواسطة بین الجنة والنار لیکون المرتکب
الکبیرة لانه لیس بمؤمن لیکون محله الجنة ولا کافر لیکون محله النار یعنی لیس المراد باثبات المنزلة بین المنزلتین اثبات
الواسطة بین الجنة والنار لیکون مقرا للفاسق کما هو الظاهر من عبارتهم لان الفاسق عندهم مخلد فی النار ان
مات بلا توبة کما هو المشهور من مذهبهم فهم لا یثبتون لمرتکب الکبیرة مقرا لیکون واسطة بین الجنة والنار فاندفع
ما قاله الفاضل المحشی من ان یکون الفاسق مخلدا فی النار عندهم لا ینافی ان یقولوا بالواسطة بین الجنة والنار
لجواز ان یکون الممایز الفاسق او الفاسق لکن یدخل فیها او لا حتی یحکم الله تعالی بما یشاء لان مقصود المحشی لیس
الاستدلال علی انه لا یمکن لهم القول بالواسطة بل رفع ما یتوهم ذلک البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال
ای والحال ان بعض السلف ایضا یقول ثبوت الواسطة بین الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصیص واصل
بن عطا بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لکن مآلهم الی الجنة قال القاضی فی تفسیر قوله تعالی وعلی الاعراف
رجال یعرفون کلا بسیماهم ای رجال من الموحدین قصروا فی العمل فیحبسون بین الجنة والنار حتی یقضی الله فیهم
بما یشاء قوله زمان فترة من الرسل ای بزمان تفقد النبی علیه السلام وعدم وصول دعوته الیهم فانهم معذورون
لعدم اطلاعهم علی المامور به والمنهی عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترک الواجبات لان العقل کاف فی معرفة
حسن الاشیاء وقبحها ویرد علیهم قوله وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا قوله الکافر ینصرف الی الکافر المجاهر حاصله
ان الحسن رضی الله عنه انما یثبت الواسطة بین الایمان ونوع الکفر وهو الکفر بطریق الجهر والمعتزلة یثبتون الواسطة
بین الایمان ومطلق الکفر فیکون اعتزال الاعمی مذهبه ولا یثبت المنزلة بین المنزلتین لان الفاسق عنده منافق داخل
فی الکافر لان النفاق نوع من الکفر فان قیل لم لم یحمل قول المعتزلة علی ما قاله الحسن البصری رح بان یکون المراد بقولهم مرتکب
الکبیرة لیس بکافر انه لیس بکافر مجاهر قلت هو مناف لدلیلهم الآتی لاثباتها حیث قالوا ان اهل الملة فی اسماء اهل الکبائر

على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق
وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة
انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي
يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بين نوع
الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه وقيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل
منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي
كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف كما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه
قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي
عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه
كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقله في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب
والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم
الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما
يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهو عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب
على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على
ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السباق
من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه آه اي الى نفس الصغير اشارة الى ان دخل
الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه لتفرعه على
الكفر والعصيان ولذا النسبة الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة البصرة المقصود من هذا الكلام دفع
ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في تبهيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر
المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب
معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء
العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان

العليم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنها لكنه اقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل **قوله** فاوجب
اه اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ما علم نفعه فى دينه **قوله** فلزمه ما الزم اى لزمه امر عظيم لا
يمكن ان يعبر عنه سعينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه ان
لا يخلقه ويميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائنى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بانه له ان
يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ
الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله فى نسله
صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى
عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضى ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح فى حقه
تعالى وقيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل
الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى
ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر قال فى
المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع
الاصلح للعبد **قوله** وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا
لان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل
له بقدرته ولا مدخل لقدرته الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ما هو الواجب عليه تعـ
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا **قوله** بمعنى الاوفق يعنى ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان
فيه نفع العبد فى الدنيا او فى الدين او فى كليهما او لم يكن فحينئذ لا يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى **قوله** ابو منصور

الماتریدی ہو تلمیذ ابی نصر العیاض تلمیذ ابی بکر الجرجانی تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی من اصحاب الامام الاعظم ابو حنیفہ رح کذا فی شرح المقاصد قولہ کمسئلۃ التکوین وغیرہا من مسئلۃ الاستثناء فی الایمان ومسئلۃ ایمان المقلد علی ما سیجئ قولہ الظاہر ان المقول مجموع ما فی الکتاب آہ ای الظاہر ان یکون مقول القول جمیع ما فی الکتاب لان القرینۃ لا تدل علی تخصیص البعض والمراد بمجموع ما فی الکتاب مجموع المسائل التی تصلح ان تکون مقول القول فلا یرد انہ یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون قولہ خلافا للسوفسطائیۃ ایضا مقول القول فیکون مقصودا بالنقل مع انہ لیس کذلک وان قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ عند اہل الحق یابی عنہ لان قولہ خلافا للسوفسطائیۃ لا یصلح ان یکون مقول القول لانہ حال عن مقول القول ای قال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق حال کونہم مخالفین للسوفسطائیۃ وکذلک قولہ والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب آہ جملۃ اسمیۃ وقعت حالا ای قال اہل الحق واسباب العلم منحصرۃ فی الثلثۃ الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انہ لیس الالہام من اسباب المعرفۃ عندہم فلا یکونان مقول القول بل قیدا لہ فلا یلزم شیئ مما ذکروا الفاضل الچلپی اجاب عن الاباء بانہ یجوز ان یکون اعادۃ لفظ عند اہل الحق فی قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ للتاکید انتہی ولا یخفی ان ہذا الجواب مما یاباہ الطبع السلیم اذ لیس ہو محل التاکید مع انہ یلزم ان یکون قولہ والالہام آہ مقصودا بالنقل ولیس کذلک فانہ انما ذکرہ لدفع بطلان حصر اسباب العلم فی الثلثۃ کما سیجئ قولہ ویحتمل آہ ای علی تقدیر ان یکون مقول القول ہو قولہ حقائق الاشیاء یجوز ان یکون المراد باہل الحق اہل السنۃ والجماعۃ ووجہ تخصیصہم بالذکر مع ان غیرہم ایضا یشارکون لہم فی ہذہ المسئلۃ للاعتداد بہم وللاشارۃ الی ان غیرہم بمنزلۃ العدم فی ہذہ المسئلۃ قولہ قد یفتح التاء ای یفتح رعایۃ لکون المعتبر فی الحق المطابقۃ من جانب الواقع وانما یحصل تلک الرعایۃ بملاحظۃ الحیثیۃ ای الحکم المطابق للواقع من حیث انہ مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحیثیۃ وملاحظتہا لصدق تعریف الحق علی الصدق ایضا اذ یصدق علیہ انہ الحکم المطابق للواقع لان المطابقۃ بین الشیئین تقتضی نسبۃ کل منہما الی الآخر بالمطابقۃ کما علم فی باب المفاعلۃ لکنہ لیس من حیث انہ مطابق بل من حیث انہ مطابق علی ما سیجئ قولہ لکن لا یلائمہ قولہ آہ فان قولہ واما الصدق آہ یدل علی ان الفرق بین الحق والصدق بحسب الاستعمال وشیوع الصدق فی الاقوال دون الحق لا بحسب المفہوم او علی تقدیر فتح التاء یفہم الفرق بحسب المفہوم وقولہ وقد یفرق یدل علی ان الفرق بینہما بہذا الاعتبار لیس بمنافی السابق بہذا الاعتبار فلو کان التاء فی قولہ الحکم المطابق مفتوحا یکون بعینہ الفرق المبین بقولہ وقد یفرق آہ اذ لا قائل باعتبار المطابقۃ من جانب الواقع فیہما حتی یحمل قولہ والحکم المطابق علیہ تامل قولہ تشیر الاشارۃ

مستفادہ

مستفادة من الشيوخ والخصوص فانه اذا كان الشيوخ مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا آه يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولاً في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا انتسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة المشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا الا انه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذاك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه في تينك الاعتبارين لكن ثانيا اي ضمنا او الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الجزئية الثابتة نفسها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا انتسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا آه فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمي كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه والسباقه الى الفهم اولا من صفة المنظور فيه ثانيا قوله وهو الاخبار قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي

هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبنى على
التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة
بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف
فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى
كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء
المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر وحينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو
عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد حكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به وان
مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى
ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهو
ادل مما قيل آه لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان تمييز المطلق لا يكفى فى وجه
التسمية قوله فان المفهوم آه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا يصح تعريفها
بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من
مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع
اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب
عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه له صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح
حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية
فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان
كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ
او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة
يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقهما منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله
وللبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ

باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى
ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد
ان يقصد بتعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون
معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على
هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الايقاعي الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا
انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني
كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت
على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضميران
للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما
يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون
متمايزا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له لاستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون
وغيره القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير
الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود
والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس ههنا
ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب
الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية
على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا
من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فعلی هذا التقدیر بین اثر الفاعل للشی الموجود فی الخارج اما نفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشی اه یعنی لیس
اثر الفاعل کون الشی آه ذلک الشی بل اما نفس الماهیة او الماهیة باعتبار الوجود واما کون الماهیة ماهیة فلیس
یجعل الجاعل ضرورة انه لا مغایرة بین الشی ونفسه حتی یتصور بینهما فعل واما عدم التمایز فی المعدومات فانما هو فی
الخارج الا فی انفسها فان الماهیات متمائزة بعضها عن بعض فی انفسها ولا مجال للنزاع فی هذا وان فسر بعضهم
قولهم الماهیة مجعولة او غیر مجعولة به اذ لا یعقل صحته علی ما یشهد به الفطرة السلیمة انما النزاع فی کون الماهیات مجعولة ام
غیر مجعولة بالمعنی الذی مر من اثر الفاعل نفس الماهیات او الماهیات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء
ان هذا الجواب انما یستقیم علی مذهب من قال ان الماهیات غیر مجعولة واما من یقول بان الماهیات مجعولة فلا اذ لم یذهب
احد الی ان الماهیات مجعولة بمعنی کون تلک الماهیة ماهیة اذ لا معنی له فلا یصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
ما ذکرناه فعلیک الرجوع الی شرح المواقف والحواشی الشریفة علی شرح حکمة العین وشرح الزوراء للمحقق الدوانی قوله
فیرد الاشکال اذ یصیر محصل التعریف ما به الموجود موجود وهذا یصدق علی العلة الفاعلیة قوله فات بعد التسلیم اه یعنی
لا نم اولا ان الشی ههنا بمعنی الموجود بل بمعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل فی
التعریفات الحمل علی الحقیقة والاحتراز عن المجاز وان کان مشهورا بحسب الاستعمال لکن فرق بین ما به الموجود موجود
فانه الفاعل وبین ما به الموجود ذلک الموجود فانه الماهیة فان معنی الاول الامر الذی بسببه الشی الموجود والشی الموجود
متصف بالوجود وما ذلک الا الفاعل ومعنی الثانی الامر الذی بسببه الشی الموجود هو ذلک الموجود الممتاز عن
جمیع ما عداه وما ذلک الا الماهیة اذ لا مدخل للفاعل فی کون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تاثیره اما فی نفسه
او فی اتصاله بالوجود علی ما حقق فان قیل لا مغایرة بین الشی وماهیته حتی یتصور بینهما سببیة قلنا هذا من ضیق العبارة
والمقصود انه لا یحتاج الشی فی کونه ذلک الشی الی غیرها وهذا کما قالوا الجوهر ما یقوم بنفسه اذ لا مغایرة بین الشی ونفسه
حتی یتصور القیام بینهما قوله وبه یظهر ای بما ذکرنا فی بیان الفرق من ان الماهیة ما به الشی ذلک الشی قوله وقد یجعل
احدهما الی الثانی اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمیر الثانی محمول علی الاول والمحمول هی الماهیة لا الذات فالمعنی الامر
الذی بسببه الشی هو ذلک الامر بمعنی انه لا یحتاج فی ثبوت ذلک الامر له الی غیر ذلک الامر فیرجع محصل التعریف الی ما قالوا فی
تعریف الذاتی بالمعنی الاعم بمعنی انه لا یعلل ثبوته للذات قوله فلا یتوهم الاشکال آه اذ الفاعل لیس الامر الذی بسببه المفعول
ذلک الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بینهما قوله لکن ینتقض ظ التعریف بالعرض انما قال ظ التعریف لان مآل التعریف علی ما بیناه
هو ان لا یحتاج فی کونه ذلک الامر والعرضی لیس کذلک فان الماهیة فی اتصافها به سواء کان لازما او مفارقا فان

لجاعل

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج
الى ما هو منشاء لكونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وبالطبع فان الانسان في كونه
ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل
الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي بالطبع سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود
ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء بحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا
اشتباه بين الكلي والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو آه ولما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد
المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على
الفاعل لانه غير متحد به اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد
في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر
والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير
ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد
مع انه ليس كذلك قوله هذا اي ما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن الذكر اظهر وما سبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع
ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان تصوره
بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انه ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصوره الشيء بالكنه بدون
تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي
ان يخرج جزء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول
نقص الشارح من قوله بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها
كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية
ان المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم
التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان بسبب تغير التصور بالتصور بالكنه يعني اعلم القسيرية

لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله
قيل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تصريح قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي مما يمكن تصور الشيء
بدونه والذاتي بخلافه اعني بما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي
اللوازم المبينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما ودفعه
عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه يعني لا نسلم الاستفادة اذ الافان
بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم الاستفادة المذكورة
يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له
ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض
ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي
وتصور مع الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية وجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع
التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى
الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات
او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم
ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك
اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم
واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها
فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه
مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته

قوله بما نص علیه فی حواشی المطالع قال السید الشریف قدس سره فی بیان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصیلی فربما یطرء علی الذهن ما یوجب اعراضه عن اللازم ولا یستمر انه فاعه ای اذا تصور الملزوم وکان ملحوظا قصدا یخطر بالبال استلزام تصوره علی هذا الوجه تصور لازمه القریب وفی هذا المقام بحث نص علیه فی حواشی المطالع فلیرجع الیه قوله وایضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ایراد المذکور یعنی ان معنی قولنا الذاتی ما لا یمکن تصور الشیء بدونه انه لا یمکن تصور الشیء بالکنه فی زمان لا یکون الذاتی متصورا فی ذلک الزمان ضرورة ان تصور الشیء بالکنه لا یکون الا تصور اذاتیاته فیکون تصوره عین تصور ذاتیاته فلا بد ان یکون فی زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فی زمان غیر زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغایر لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشیئین فی زمان واحد اذا کانا تصورین متغایرین صدق انه یمکن تصور الملزوم بدون اللازم لانفکاکه عنه فی زمان تصوره فلا ینتقض حد الذاتی باللوازم المذکورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنی اللزوم بین المعد والمعد له مما لا یخفی ولذا قالوا الدلیل ما یلزم من العلم به العلم بشیء آخر والمعرف ما یلزم من تصوره تصور شیء آخر مع ان المبادی معدات للمطالب فان قیل فما معنی قولهم تصور اللازم البین لا ینفک عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره یعقب تصور الملزوم بدون فصل وللقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین فان من تمسک بامتناع توجه النفس فی زمان واحد الی شیئین یرد علیه ان الحال فی تصور الذاتی کذلک ایضا تامل والاولی فی الجواب ان یقال معنی عدم امکان تصور الشیء بدون الذاتی عدم امکان ملاحظته مجردا عنه کما ان معنی امکانه بدون العرضی امکان ملاحظته مجردا عنه انتهی کلامه ان اراد انه معد حقیقة فهو باطل لان المعد ما یمتنع تصور اجتماعه مع المعد له ضرورة انه یتوقف علی وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد یجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فی عدم لزوم الاجتماع کما یدل علیه قوله مع ان المبادی معدات فان المعدات الحقیقیة هی الحرکات الواقعة فیها وتسمیة المبادی معدات علی سبیل التشبیه نص بذلک السید الشریف فی حواشی شرح الرسالة فهو لا یفید اذ حینئذ یجوز اجتماعهما فیرد علیه النقض علی تقدیر الاجتماع وهذا البحث مندرج فی قوله وللقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین کما لا یخفی وحاصل معنی اللزوم الذی اعتبره فی اللوازم البینة هو ان لا یتخلل زمان بین تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلک صرح العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد فی بحث الاضافة ومنع تغایر زمانی التصورین بعد الاستدلال علیه راجع الی دلیله والا فهو غیر موجه وحاصله ان الدلیل المذکور انما یتم فیما اذا کان تصور الملزوم معدا لذلک

غیر لازم فی جمیع الملزومات بالنسبة الی لوازمها البنیة لجواز ان لا یتوقف اللازم علی ملزومه اصلا بل یکون الامر بالعکس کالاعدام بالنسبة الی ملکاتها فان الاضافة لما کانت داخلة فی مفهوماتها وتعقل الاضافة یتوقف علی تعقل الملکات لکونها ناظر فالما کانت الاعدام موقوفة علیها اذ لا یتوقف شیء منها علی الآخر کالمتضائفین فانهما یحصلان معا من غیر ان یتوقف احدهما علی الآخر والا لبطل المعیة وخلاصته ان التلازم منحصر فی العلة والمعلول او بین معلولی علة واحدة فعلی تقدیر ان یکون الملزوم علة معدة یکون زمان تصور الملزوم مغایر الزمان تصور اللازم وعلی التقدیر الاخیر یکون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لک من توجیه المنع ظهر ان اعتراض المحشی المدقق بعد نقل هذه الحاشیة بان جواب الثانی لا یجری فی الاعدام بالنسبة الی ملکاتها وفی المتضائفین مبنی علی عدم التدبر فی توجیه المنع المذکور ووجه التامل ان وجود الماهیة بالتغائر لیس الا وجود الاجزاء فلا یکون تصور الذات مغایرا بالذات لتصور الذاتی ولذا قالوا بالتغایر بالاجمال والتفصیل بین الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغایر بالذات لتصور اللازم کما لا یخفی والجواب ما ذکره بقوله والاولی آه وحاصله ان فی الذاتی تصور الذات بدونه غیر ممکن لان وجوده وجوده کما ان المتصور ایضا غیر ممکن وفی اللوازم التصور ممکن لکن المتصور وهو انفکاک الملزوم عن اللازم محال وهذا کما قالوا ان فی الکلیات الفرضیة فرض الاشتراک ممکن وان کان المفروض محالا بخلاف الجزئی فان الفرض والمفروض فیه محال وتفصیل ذلک فی حواشی السید الشریف قدس سره علی شرح مختصر الاصول

قوله وهذا القدر یکفینا فی هذا المقام یعنی هذا القدر من الانفکاک اعنی کون زمان تصور اللازم غیر زمان تصور الملزوم یکفینا فی الفرق بین الذاتی واللازم واما فی قسمة الخارج عن الماهیة الی اللازم والمفارق فلا بل یجب فیه الانفکاک بمعنی الانفصال وعدم الاستعقاب ففی هذا اشارة الی ما یتوهم ان القول بالانفکاک یهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفکاک الهادم للزوم وهو بمعنی الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغایرة بالزمان تامل

قوله وقیل ایضا آه اعتراض ثان علی قوله ما یمکن آه یعنی ان ارید بالامکان فی قوله ما یمکن تصور الانسان بدونه الامکان الخاص اعنی سلب الضرورة عن جانبی الوجود والعدم یلزم جواز تصور کنه الشیء بالعرض وهو محال اذ العارض لا یفید معرفة حقیقة المعروض والا لم یکن عارضا او یصیر محصله ان تصور کنه الانسان بدون العرضی وتصوره لا بدونه اعنی به لیسا ضروریین فیکون تصور کنهه بالعرضی جائزا اولو امتنع لوجب ان یکون تصور کنهه بدونه ضروریا هف وان ارید بالامکان الامکان العام اعنی سلب الضرورة عن احد الطرفین وهذا المعنی حاصل فی الذاتی ایضا اذ کما یصدق علی العرضی ان تصور الانسان بدونه واجب وکل واجب ممکن بالامکان

العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقاً على كل من الواجب والممتنع **قوله** وجوابه آه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون سبباً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بالغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان تصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه العرضي واما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه بكونه حاصلاً بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية لنسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلاً ولا يوجد وصفهما فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هاهنا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه **قوله** على ان تصوره آه اي انا سلمنا على ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية لنسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور شيء

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتبائنين نسبة خاصة يلزم ان العلم به العلم بمبائنه آخر وان لم يطرد جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم بمعنى انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مايمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مايمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخيص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بقوله آه ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وترتبه على ما قبله سواء كان منشاؤه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسولة المورودة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات بشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة او حقائق الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها بما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة او لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية ولا فائدة في تقدير الكتاب بها اذ الاستدلال بوجود المحدثات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وادراكنا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين بانه يجاب عن سؤال وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات

الجزئیۃ واجتماعهما فی الماهیۃ النوعیۃ بالقیاس الی النوع والماهیۃ بالمعنی الثانی لاتکون الا نفس ذلک الشیء فاذا کانت تلک الاشیاء موجودة کانت حقائقها موجودة والباحث لم یفرق بین المعنیین فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الچلپی هربا عن هذا الاعتراض فی بیان قوله تعریف الحقیقة ای تعریف الماهیۃ باعتبار التحقق والوجود ففیه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فی الحقیقة غیر مراد فی قوله حقائق الاشیاء ثابتة لانه یکون مستدرکا اذ یصیر المعنی الماهیۃ الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنی بقد یقال اشارة الی انه غیر مرضی فی هذا المقام و توجیه الاعتراض علی ذلک التعریف لا وجه له واما ثانیا فلانه لا مدخل حینئذ لکون الشیء بمعنی الموجود فی لغویۃ الحکم اذ قولنا الماهیات الموجودة موجودة لا خفاء فی لغویته واما ثالثا فلانه یجب علی المحشی ان یقول اذ لا لغویۃ فی قولنا عوارض الاشیاء موجودة وماهیات الاشیاء موجودة لان المقابل للحقیقة بهذا المعنی اما العوارض او الماهیۃ مع قطع النظر عن الوجود قوله وکون الشیء بمعنی الموجود قال بعض الفضلاء ان کون الشیء بمعنی الموجود لم یلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوی ولا مدخل للتساوی فی لغویۃ الحکم اقول معنی قوله للشیء عندنا الموجود ان معناه ان الشیء بمعنی الموجود حیث قال فی شرح المقاصد اما انه هل یطلق علی المعدوم لفظ الشیء حقیقة فبحث لغوی فعندنا هو اسم الموجود لما تجده شائع الاستعمال فی هذا المعنی ولا نزاع فی استعماله فی المعدوم مجازا او ما ذکره الحسن البصری من انه حقیقة فی الموجود مجاز فی المعدوم هو مذهبنا بعینه وقال فی شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفیها بحثان الاول فی تحقیق معنی الشیء و بیان اختلاف الناس فیه وهذا البحث لفظی متعلق باللغة والشیء عندنا الموجود قوله اذ لا لغویۃ بیان لکون الشیء مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم یفسر الامور الثلثة بما ذکر بل بمعنی آخر مثلا لو فسر الحقیقة بالعارض فیکون المعنی عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشیاء بالمعدومات او المعلومات فیکون المعنی الامور التی بها المعدومات هی هی موجودة او فسر الثبوت بمعنی سوی الوجود کالتصور مثلا فیکون المعنی الامور التی بها الموجودات هی هی متصورة لم یلزم لغویۃ الحکم فثبت ان المنشا للسوال هو مجموع الامور الثلثة فما ذکره الفاضل المحشی من انه فرق بین المورد والمنشا والمحشی غیر المورد ولبس لشیء منشاه قلة التدبر بمتابعة لفظ قوله اذ لا لغویۃ فی ذلک آه قوله قلما یحتاج یعنی ان رب للتقلیل وقلة الاحتیاج باعتبار قلة المحتاجین اعنی اصحاب الاذهان القاصرة قوله کما فی مثل آه فان المعنی ان ما نعتقده ونسمیه بواجب الوجود فهو موجود فی نفس الامر الا ان ما هو واجب وجوده فی نفس الامر موجود فیه قوله والحاصل یعنی ان اخذ موضوع هذه القضیة بحسب الاعتقاد الذی هو حقیقة عرفیة کما هو التحقیق من مذهب الشیخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بین الناس بل هی حقیقة لغویة وعرفیة عامة علی ما ذکره المحقق الرازی فی شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى
الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على ما زعمه
فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان تقييدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى
بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من
بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وبهذا اعني قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام
مقيد وقوله ولا اشكل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان
اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور مشهور فيما بينهم هذا
واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان
مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية
بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس يشكل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور
الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبروا اعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع
والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما
هو ظاهر مذهب الشيخ والمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح
المطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث
اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس
قولنا من هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما احتاج
في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف
عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التاويل والصرف
عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه
السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه

فائدة وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول
وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپي انه ان اراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة
في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته
صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس
بشيء لان المعنى المراد حقيقي على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع
بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا تحصيل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
المقيد بالآن او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة لبعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان
بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة لبعض الاشعار
المعين واما ملاحظة تقييد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل
والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق آه اي وكم من فرق بين شعري الآن كشعر فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة
وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء
من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا
اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة لبعض الاشعار معينة لكن بالتعين
النوعي والتعين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف
بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي اما ان تعينه باعتبار
كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج
على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة
فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري آه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري

الان کشعری فیما مضی او شعری ہو شعری المعروف بالبلاغة عن شایذ خصوصا بالنسبة الی الاذہان القاصرة عن
فہم البلاغة فاندفع ما قیل ان شعری شعری یحتاج الی التاویل لا الی بیان صدقہ بالدلیل فلا یکون قولہ ولا شثل ابا
ابو النجم وشعری شعری ناظرا الی قولہ ربما یحتاج الی البیان واما جعل قولہ ولا شثل انا ابو النجم آہ مبنیا علی وجہ لم یذکرہ
فی الکتاب فما لا یرتضیہ من لہ ادنی درایة بالاسالیب کذا نقل عنہ ومن ہہنا ظہر رکاکة ما قالہ بعض الافاضل لمن
ان المراد بالبیان بالدلیل فیکون تاکیدا للافادة وقولہ ولا شثل انا ابو النجم نفی للتوجیہ المشہور فی اتحاد المسند والمسند
الیہ لانہ ناظر الی قولہ ربما یحتاج الی البیان قولہ واعلم آہ جواب حسن لدفع الاعتراض المذکور بقولہ فان قیل فالحکم آہ و
حاصلہ ان المراد بالحقیقة ما بہ الشیء ہو ہو والشیء بما یعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ وبالثبوت
الوجود فالمعنی ماہیات الامور التی تصح ان یعلم ویخبر عنہا ثابتة فی الخارج فلم یتوجہ السوال بالمغویة وعلی ما ذکرنا لا یرد شیء
مما ذکرہ الفاضل الجلپی بقولہ ویرد علیہ ان الحقیقة بالمعنی المذکور لا تطلق الا علی الموجود بالوجود الاصلی فعلی تقدیر
تعمیم الاشیاء لا یجوز اضافة الحقائق الیہا ونقول ان اللغویة وعدم الافادة باق فی الکلام المذکور سواء ارید بالشیء
الموجود او اعم منہ ومن المعدوم لان الوجود معتبر فی الحقیقة کما عرفت لان ہذا مبنی علی ما ذکرہ سابقا فی توجیہ السوال
من ان المراد بالحقیقة الماہیة باعتبار الوجود ولیس کذلک لما عرفت سابقا فبناء ہذین الاعتراضین علیہ بناء
الفاسد علی الفاسد فان قیل الحکم بان ماہیات الامور التی تصح ان یعلم ویخبر عنہا ثابتة لا یصح ظاہرا لان من
تلک الامور المعدومات فیلزم ان یکون ماہیات المعدومات کذلک ولیس کذلک قلت المراد بالامور الجنس کما
یحققہ الشارح فی قولہ والعلم بہا متحقق وثبوت ماہیات جنس ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ بکیفیة ثبوت ماہیات بعض افرادہ
وہو الموجودات فتامل قولہ والتصدیق بہا ای التصدیق بثبوتہا فی نفسہا او باحوالہا ای التصدیق بثبوت الاحوال
لہا فلا یتجہ ما قیل ان الکلام فی العلم بالحقائق فکیف یصح عد التصدیق بالاحوال من العلم بہا لان التصدیق بحال
الشیء من حیث النسبة الی ذلک الشیء علم بذلک الشیء قولہ فاللام فی العلم لاستغراق الانواع یعنی لام التعریف فی قولہ
والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصدیق فالمعنی جمیع انواع العلم بالحقائق اعنی التصور والتصدیق متحقق وانما
حمل علی استغراق الانواع لانہ لو ارید استغراق الافراد یلزم ان یکون جمیع افراد العلم بالحقائق ثابتة وہو غیر صحیح کما لا
یخفی بخلاف جمیع الانواع فانہ ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق الانواع
مما لم یعہد عند اہل العربیة حقیقة وانما ہو باعتبار ان معنی الاستغراق ہو استیفاء الافراد افراد الجنس او لا ہی الانواع
قولہ بمعونة المقام یعنی انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد علی اللاادریة وہو لا یحصل بجعل اللام للجنس

لانهم لاینکرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ینکرون التصدیق
بها وایضا المقصود الاهم اعنی الاستدلال بوجود المحدثات لایتم الا بالتصدیق بها وباحوالها ولاقرینة علی العهد تخصیص
بالتصدیق مع ان التصدیق لایحصل بدون التصور فیجب الحمل علی الاستغراق ویکون المعنی جمیع انواع العلم
من التصور والتصدیق یتحقق فما قیل ان مقام الرد لایقتضی الاستغراق مطلقا فضلا علی الاستغراق النوعی اذ
ثبوت جنس العلم کاف فی الرد کما ان ثبوت جنس الحقیقة کاف فیه لیس بشیء کما لایخفی قوله ثم ان الاستدلال یعنی ان
الاستدلال علی ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحیوة وغیرها کما یحتاج الی العلم بان الحقائق ثابتة یحتاج الی
العلم باحوالها بانها ممکنة او حادثة کما سیجیء فی باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت فی قوله
والعلم بها وجه التقدیر بان الاستدلال علی وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدیر الثبوت لیفید
ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فی توجیهه غلطین الاول ظن وجوب التقدیر حیث قال لایتم غرض
الاستدلال الا به اذ لامعنی للعلم بها الا تصورها والتصدیق بها وباحوالها فلاحاجة الی التقدیر والثانی ظن
کفایة العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصیص التقدیر به اذ لابد من العلم بالاحوال ایضا علی ما سیجیء اقول ویمکن توجیه
کلام من قدر الثبوت بحیث لایرد الغلط الثانی بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فی نفسها او ثبوت الاحوال لها
فیشمل العلم بالاحوال ایضا قوله فقد غلط غلطین نقل عنه الاول ظن کفایة العلم بالثبوت فلذا قدره ولم یقدر غیره
والغلط الثانی ظن وجوب التقدیر قوله والتانیث باعتبار المضاف الیه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الی
ضمیر الحقائق هو ثبوت الحقائق ففی ضمنها مصدر مضاف والضمیر له کما فی قوله تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی
انتهی کلامه قال بعض الفضلاء فیه ان کفایة الاضافة بحسب المعنی محل الخدشة قوله لانه غیر مراد لان المقصود
من قولنا والعلم بها متحقق الرد علی اللاادریة المنکرین للعلم مطلقا فیکفیهم اثبات العلم الاجمالی بجمیع الحقائق و
لاحاجة الی العلم التفصیلی بها قوله وان ارید اجمالا ای ان ارید بقوله لاعلم عدم العلم الاجمالی بان یلاحظ بوجه یشمل
جمیع الحقائق فعدم هذا العلم غیر مسلم فان قولنا حقائق الاشیاء ثابتة یتضمن العلم بجمیعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالی
مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشیاء والاعتقاد لایتحقق بدون العلم وهذا القدر کاف فی العلم الاجمالی
قوله لایقال نحن نقید العلم الخ یعنی نختار ان المراد عدم العلم تفصیلا ونقول انه مضر لان العلم فی قوله والعلم بها متحقق علی
تقدیر عدم ارادة الثبوت مقید بالکنه وذلک لانه اذا لم یقدر الثبوت یکون المراد من العلم بها العلم التصوری لان المتبادر
من العلم بالحقائق نفسها اذ التصدیق علم باحوالها وحینئذ لابد ان یفید العلم بالکنه والا لم یحصل الرد علی اللاادریة لانهم

ایضاً معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشک فرع التصور فیصیر حاصل الاستدلال انه لابد من تقدیر الثبوت
اذ لو لم تقدر لکان المراد بالعلم العلم بها بالکنه وهو باطل للقطع بانه لاعلم بالحقائق تفصیلاً فضلاً عن ان یکون
بالکنه والفاضل الچلپی فهم ان مقصود المحشی انا نقید العلم بالکنه علی تقدیر ارادة الثبوت فاعترض بان بینهما
تنافیاً لان الاول علم تصوری والثانی تصدیقی فکیف یصح ان یقال نحن نقید العلم علی تقدیر ارادة الثبوت
بالکنه ولایخفی ان ما ذکره بعید عن المقصود بمراحل والفاضل المحشی فسر قوله نحن نقید العلم بالعلم المذکور فی قوله اذ لاعلم
بجمیع الحقائق ولایخفی ان قوله فی الجواب لا دلیل علیه مع ان تعمیم الشارح ینافیه یابی عن ذلک قوله لانا نقول لا
دلیل علیه ای لا دلیل علی تقیید العلم بالکنه والرد علی اللاادریة یحصل بدونه بان یکون المراد العلم الشامل للتصور
بالکنه وبالوجه فیکون المعنی العلم بالحقائق ای تصورها بالکنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعمیم الشارح ینافیه یعنی ان تعمیم
الشارح العلم فی قوله والعلم بها متحقق بحیث یشمل التصور والتصدیق حیث قال من التصور بها والتصدیق بها وباحوالها
ینافی ان یقید العلم بالکنه لان التقیید بالکنه مبنی علی ان یکون المراد بالعلم تصورها وان لایکون العلم بها متناولاً للتصدیق
باحوالها علی ما مر وقول الشارح یدل علی شموله التصور والتصدیق قوله ولو سلم فبطلان آه یعنی ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالکنه لکن لایلزم من بطلان هذا المقید وجوب تقدیر الثبوت بل یجوز ان یترک القید اعنی بالکنه ویکون المراد
العلم مطلقاً سواء کان تصوراً بالکنه او بالوجه او تصدیقاً بها او باحوالها کما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلک البطلان کما
یکون بتقدیر الثبوت یکون بترک القید المذکور وتعمیم العلم ایضاً کما لایخفی وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقیید العلم
علی تقدیر عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلک فالقضیة المرکبة ههنا اتفاقیة فلا یلزم من بطلان التقیید تقدیر الثبوت
وذلک لان بین تقدیر الثبوت والتقیید بالکنه منع الجمع والامران اللذان بینهما منع الجمع لایستلزم عدم احدهما
عین الآخر بل عین احدهما عدم الآخر فلا یستلزم عدم تقدیر الثبوت للتقیید المذکور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشی
المدقق فیه انه علی تقدیر تسلیم التقیید لایجوز ترک القید فیجب تقدیر الثبوت لانه انما سلم تحقق التقیید علی ذلک التقدیر
وحینئذ یجوز ان یکون بطلان ذلک القید بانتفاء قیده لا لانتفاء التقدیر اذ لا علاقة بینهما وما سلم لزوم التقیید
لذلک التقدیر حتی لایمکن ترک التقیید علی ذلک التقدیر فیکون استحالة التقیید مستلزمة لاستحالة ذلک التقدیر
فیجب تقدیر الثبوت قوله وقد یقال ایضاً ثبوت الکل غیر معلوم حاصله ایراد النقض علی ما قاله من ان المراد العلم
بثبوتها یعنی ان ارید بقوله العلم بثبوت الحقائق التصدیق بثبوت جمیع الحقائق فهو لیس بصحیح لان ثبوت الکل غیر معلوم و
ان ارید التصدیق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدیر الثبوت اذ کما یعلم ثبوت بعض الحقائق یعلم

بعض

بعض الحقائق ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا الا ان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن
العلم الاجمالي بالجميع والمراد بهذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني
ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس يتحقق
سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي
في المقامين قوله يرد عليه آه يعني ان ارادة الجنس وان دفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
ما هو المقصود من التقديرين بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به
في ضمن ذلك البعض بجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه آه يعني ان
المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود
المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون
الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن
فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن
حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود
ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ
الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبس او التلبيس تامل قوله فالكلام السابق على
حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة
او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس
انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد
اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يأول بمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع
ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من
الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا
لا يخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب
العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم

من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم يكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي
يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها
وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها
ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف
بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك
وهم يقولون هذا الشيء مر لانه نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت
الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا
على مذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر
ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود
بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا
كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء
حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالا اما كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع
الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب
الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم
يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم
ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص الشبهة ان قولنا اذ ما من قضية بديهية
آه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق الشبهة فقط وليس كذلك لانه بيان لنشاء غلطهم فيجوز ان لا يخص بهم
ويخص بتشاؤ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان
يتناهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده او لا يتناهي وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شئ
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان قوله وبه يظهر آه اي بما
ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت
في نفس الامر لانكارهم ثبوت امر الى آخر مطلقا قوله تخصيص آه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات قوله
والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على
المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه
الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن
فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها على
قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم
اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار في شئ من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم
لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد
انتهى كلامه فيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد
به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد
او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل به الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى
المقصود وجه اما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت او بعينه جار في التقرر بان يقال
لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل

قوم حقا آه فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها اجيب بما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات او هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه آه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون تخيله من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخييل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا

ايضاً دائماً ما تزعمون فمرحباً بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلاً يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقاً والزاماً قوله فالصواب
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت او معدومة حيث
قلتم لا شئ من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد اعترفتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال
ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس
توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض
الموجود في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه آه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف و
قد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوماً به اذ يجب كون الملزوم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة المقال عليهم
لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال آه حاصله انه لا حاجة في توجيه
الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في
التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفي في
الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان
قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السوال يعني
ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضاً اخذ الوجود في الدليل
الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق او محصل الترديد نفي الاشياء اما محقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج
كلامه ايضاً الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء وعلى هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج
كلامه ايضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملوسنه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شئ من الحقائق على تقدير الشق الثاني

فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي نفد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله ان التحقق ههنا اى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم تحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي النسبة التقررية الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن ان يقال لم تحقق نسبة النفي يلزم ان تحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء فان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما تخييل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا تم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا ترى ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع لكن اتصاف شئ بشئ لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء

بها

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات لبعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبارية مع اتصاف الاشياء بها كما في
لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز
في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا اما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا قوله قال في شرح المقاصد تائيد
لقوله ففيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع قوله
حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد ناظر الى قولي كل
منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او
مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي باحدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل
العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان آه اما انه لا وثوق بالعيان
او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالعيان بالدليل فلتفرعه على العيان فبفساده
فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان
غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك
ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه
بل في الشك قوله قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة آه اي يجوز ان يكون
الغلط قليلا بالنسبة الى احساس الواقع كثيرا في نفسه والا منافات آه بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون
المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي
الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل قوله ان قلت لعل آه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه فان اللاادرية لما
تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد وحتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون
مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس ما بال انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط
في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال
ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد بجواز ان يكون للغلط العام سبب عام
متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا تخصيص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب بما حررنا

لک ظهر ان جواز وجود سبب العام کاف فی اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن این تجزم مقدمة لها مدخل فی
اثبات المقدمة الممنوعة لانه ورد علی الشارح فما قاله الفاضل الجلپی من ان قول الشارح قلنا غلط الحس آه فی
قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشی ان قلت لعل آه اما اولا فلانه اورد کلامه بلعل المفید للتجویز والاحتمال دون الجزم
والیقین فلا یتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانیا فلان الشارح لم یدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتی
یتوجه علیه قوله فمن این تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط لیس بشیء قوله قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه یجوز
ان یکون سبب عام للغلط العام بانا لا نم ذلک فان بدیهة العقل جازمة بانتفائه فی بعض المواد کما فی مثل ادراک
حلاوة العسل جزما عادیا لا یتطرق الیه شائبة وهم الغلط وامکان تحققه فی نفسه لا ینافی الجزم العادی المذکور کما فی
المعلوم العادیة فانا نجزم ان جبل احد لم ینقلب ذهبا جزما یقینیا مع امکان الانقلاب فی نفسه وقد یقال لا حاجة الی
الجزم بذلک بل الواجب انتفائه فی نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بدیهة العقل وفیه بحث لان
مشاهدة الحس لما صار منها بالغلط لا یکفی فی حصول العلم عدم غلطه فی نفس الامر بل لا بد من العلم بکونه صحیحا غیر غالط
قوله وان صح ذکره یعنی وان صح ذکر الذکر المضموم فی تعریف العلم لعدم اختصاصه بالیقین بل هو شامل للظن والجهل
المرکب کما ان العلم المعرف ههنا کذلک وما قال الفاضل المحشی فی توجیه العبارة من انه اشارة الی رد ما قیل لو جعل
المذکور من الذکر بالضم یلزم تعریف الشیء بنفسه لانه بمعنی العلم فلا یجوز التعریف به فاجاب بان الذکر بالضم اعم من
العلم لتناوله الظن والجهل المرکب لان کل واحد منهما یحصل بالقلب کما ان العلم یحصل بالقلب فجاز التعریف به
لیس بشیء اذ لا معنی لتوهم الدور لان الذکر بالمعنی اللغوی والعلم المعرف بالمعنی العرفی علی انه اذا کان المذکور عاما
والعلم خاصا یجب ان یحمل التجلی علی الانکشاف التام لیکون التعریف المساوی فلا معنی لقول الشارح ای تتضح وتظهر
فانه تعمیم للتجلی بحیث یشمل التام وغیره ویدل علیه قوله لکنه ینبغی ان یحمل التجلی آه قوله حملا علیه لقوله وانا نجعله
من المضموم عـ فی شرح المقاصد ما یشعر بانه من الذکر المضموم حیث قال ای صفة ینکشف بها ما یذکر ای
یلتفت الیه لکن الشارح قال بعده وقد یتوهم ان المراد بالمذکور المعلوم الا انه ترک المعلوم تفادیا عن الدور
انتهی ولا یخفی ان قوله وقد یتوهم یدل علی انه لیس من الذکر المضموم فلا بد ان یقال ان منشأ التوهم لیس
لاجل انه جعل المذکور بمعنی المعلوم بل لاجل توهم ان ذکر المعلوم یستلزم الدور وان تغییر اللفظ یدفعه
واما ما قاله الفاضل الجلپی من ان بین ما ذکره الشارح ههنا وبین ما ذکره فی شرح المقاصد تدافعا ظاهرا
حیث جعل المذکور فیه من الذکر المضموم فلیس بشیء لان اختیار توجیه فی کتاب وآخر فی آخر لیس من التدافع فی شیء

قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
الاحساس من العقلاء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى
يمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة للعرف
وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل و
بدليل انه سيجي ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب
تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب به ان يميز الشئ عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك
الشئ المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة
آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو للشئ متعلق به وهو الذي
لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من
الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء
كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب
والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد و
اما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف
العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق الابتنية
كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى
عقيب تعلقها بالشئ توجب ان يكون النفس مميزة به تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على
انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي
والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النفس من حيث انه

يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وبها بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين
الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظ لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور
صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جوازه وجه آخر لكنه غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى
المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات
وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا
وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل
كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك
اما في التصور فلا ستحالة النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر شلا له نقيض هو
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق التي ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس وبديهة او عادة
او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا النقيض وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه
محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها
لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر
من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم
ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجي تحريره انشاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان
ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون للشيء وانما لم يكن راجعا
الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز
اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر
على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمالها المتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع
احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل
بصفة المتعلق باسم مفعول قوله ثم التمييز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي
الامر الذي بها تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور

والثاني التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور والصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقبل النقيض اما اصلا بها تميز ما عما عداها واذا تعلق علما بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميز ما عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصته تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما عليهما بالذات فمسلم ولا ضير في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآت واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح

مختصر الاصول والظاهر ان المراد بالمعنی اللغوی وهو انما یتعلق بالطرفین اعنی المثبت والمثبت له واما کون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقیقاتهم والمشائخ یتحاشون عن ذلک قوله والعلم بهذا المعنی ینقسم آه جواب سوال وهو ان العلم علی هذا التقدیر لایکون منقسما الی التصور والتصدیق وقد سبق تحریرها قوله فان المعانی ما لیست آه دلیل لقوله بناء علی عدم آه یعنی ان شمول التعریف علی ادراک الحواس مبنی علی انه لم یقید بالمعنی بخلاف ما لو قید ویقال بانه صفة توجب تمیزا بین المعانی لایحتمل النقیض فانه لا یشمله لان المعانی ههنا بالتقابل الاعیان او علم ان التقیید بالمعانی وعدمه مبنی علی ان ادراک الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه کالشیخ الاشعری ومتابعیه ترک قید المعانی فیدخل فیه الاحساس ومن لم یقل انه علم بل هو ادراک مخالف بالماهیة للعلم یحصل بالحواس قید بالمعانی واراد بها ما یقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفی الحواس الباطنة وقال ان النفس مدرکة للجزئیات المعنویة فلم یقید المعانی بالکلیة ومنهم من اثبتها وقید بها اخراجا لادراک الحواس الباطنة فانه ادراک للمعانی الجزئیة ویسمی ذلک الادراک تخیلا وتوهما قوله یرد علیهم آه یعنی یرد علی من زاد قید المعانی انهم صرحوا بان الجزئیات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرک علما بان تدرک بجمیع العوارض اللاحقة لها بحیث یمتاز عن کل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس کما اذا علم زید بدون رؤیته بعوارض مشخصة له بحیث یمتاز عن جمیع ما عداه وقد تدرک احساسا بان تدرک مکتنفة باللواحق والعوارض المادیة مع حضور المواد عند الحس کادراک زید عند رؤیته والمدرک علی کلا التقدیرین الجزئی المحسوس مع انه یلزم علی هذا التعریف ان لا تدرک الجزئیات العینیة علما لانه لایوجب تمیزا بین المعانی بل بین الاعیان المحسوسة قوله وغایة ما یتکلف آه حاصل الجواب ان الامر المدرک بدون احضاره عند الحس معنی لا عین لان ادراکه بهذا الاعتبار علی وجه کلی اذ هو بمشخصات کلیة یجوز العقل اشتراکها بین کثیرین لعدم ملاحظة خصوصیة المادة لکن انحصر فی الخارج فی فرد واحد فهو ادراک لامر کلی انحصر فی فرد واحد فلا یکون ادراکا للجزئی المحسوس بخلاف ادراکه باحضاره عند الحس فانه علی وجه جزئی فهو ادراک العین المحسوس قوله والامر فی ادراکه آه یعنی ان الامر علی من زاد قید المعانی فی ادراک العین المحسوس بعد غیبوبته عن الحس الظاهر مشکل اذ لیس ادراکه احساسا بعد غیبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراک العین المحسوس علی وجه جزئی ضرورة انه ادراک المشخصات الملحوظة معها خصوصیة المحل کما فی الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زید عند النفس بعد غیبوبته عن البصر ادراک له وآلة للملاحظة بحیث یمنع الاشتراک فیها ولا یمکن ان یقال انه تخیل او توهم لان من اطلق قید المعانی لایقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين بابه الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتمييزها الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة توجب تمييز او هو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق النقيض التمييز لا النقيض الصفة فلا يصح بناء دخول التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لما قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا آه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهر الوارد بنقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا تحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا تحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا تحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا تحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا تحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى آه يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت آه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

لايحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى التعبير بالتصور لما م قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون الشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا نقائض لها فانه شامل للمتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول آلة التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والغرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الغرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المرام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق آه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض

القضايا

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او بمجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر

قوله ومن ههنا قيل آه اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه

قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله ايضا لزم

عطف على قوله يبطل كثير آه ووجه آخر لبيان ضعف توهم انه لا انتقاض بالتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات
نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه الا ان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة
في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا **قوله** واجيب آه هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه و
حاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح لا تصور الا الانسان وآلة لملاحظته ومطابق
له بحيث لا تحتمل غير تلك الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة لمطابقتها المعلوم وانما الخطاء في الحكم المقارن لهذا
التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي
ينتزع منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في
الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة
لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان التصورية التصورية والتصديقية وان
كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمانع بين المعلومات التصورية
الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها او
اوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون
الا يرى انا اذا رأينا حجرا حصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة
التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه
الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية
تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له فتأمل فانه دقيق **قوله**
وانما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة
له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انتزعت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما
هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن
البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملاحظة
حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه
فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او اداة للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من
ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه المعلوم به اصالة بما
ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق
والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان يراد بان المتصور
هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر
فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هي
مطابق لتصوره وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة تلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فههنا توجه الى
ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم
عليه في هذا الحكم الوارد على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة
المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا
العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من
حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق ونظير هذا الحال
في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال
ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا فالمحكوم
عليه لا بد ان يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر المتصور
بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ

يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشبح بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجواهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف آه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم فسر الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يقضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مقتضي لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن في ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان اورد المولى زاده حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس آه اتفق المحققون على ان
المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراک الی قواها کنسبة القطع الی السکین واختلفوا فی
ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او فی آلاتها فذهب جماعة الی ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم
فيها صورة الجزئيات المادية وانما ارتسامها فی آلاتها بناء علی انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافی
بساطتها فادراک النفس الجزئيات ارتسامها فی آلاتها وليس هناک ارتسامان ارتسام بالذات فی الالات
وارتسام بالواسطة فی النفس الناطقة علی ما توهم وذهب جماعة الی ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فی النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بدونها وذلک لا ينافی ارتسام الصورة فيها غاية ما فی
الباب ان الحواس ظرف لذلک الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرک الجزئی المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الی الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد
غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الی الثانی نفاها قوله وعلى ان الواحد آه اذ على تقدير ثبوت
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم فی النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار
المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراک معانی الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضی ان
يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترک والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما
فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدءا لتلک الآثار المختلفة فلا حاجة الی اثباتها قوله فيه اشارة ای فی قوله يتلاقيان
ثم يفترقان فان التلاقی والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقی متحققا فی صورة التقاطع ايضا لان
المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتاديان الی العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين فی
التشريح انه قد ثبت من جانبی مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار
تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا الی ان اتصلتا بالعينين وذلک التجويف الذی فی الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
ويسمى مجمع النورين واختلفوا فی ان اتصالها بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين
اليمنی او الايمن باليسری فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الی جانب الآخر او بطريق
التلاقی والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحادب كل منهما متصل لمحدب الآخر فيصل الايمن بالعين اليمنی
والايسر باليسری والاكثرون ذهبوا الی الاول واختاره الشارح فی شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة آه
حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الی المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود
الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلاهما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوهما من المبصرات
فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه يعني
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه
بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة نحو كان مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق و
نحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني ان لزوم
النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة
ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه نقيض عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات
انما يصح على احد المذهبين قوله وما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى اي ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن
ان يكون محسوسا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس
لا يدرك الجسم آه فمن تتمة ما يقال او دفع الاعتراض ويرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة
ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك
حركته واما ما ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك
الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي
الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه
ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك
الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او للعقل

فی بعض النسخ والحس لا یدرکه فی مکان آه فحینئذ یکون بیانا لقوله ادراک العقل حقیقة الحرکة یعنی انما قلنا ادراک العقل
منه الکونین وهذا هو الحرکة اذ الحس لا یدرک کون الجسم فی مکان فلا یدرک الحس الحرکة التی هی الکون المخصوص فعلی هذا قوله
لا یدرکه فی مکان علی حذف المضاف ای لا یدرک کون الجسم فی مکان والضمیر فی قوله ومثله راجع الی الشیء یعنی الشیء المدرک
بواسطة احد الحواس الآخر لا یعد محسوسا کما لا یعد ادراکه احساسا قوله اشارة الی ان تقدیم قوله آه کما بین فی علم المعانی
من ان تقدیم ما حقه التاخیر یفید الاختصاص قال المحشی المدقق المستفاد من التقدیم المذکور هو انه یدرک بما وضع کل
حاسة له بها لا بغیرها لا ما ذکر من انه لا یدرک بها ما یدرک بالحاسة الاخری علی ما لا یخفی والفرق ظاهر لکنهما متلازمان
قوله ای مرکب تام آه یعنی لیس المراد من الکلام ما هو المستعمل فی الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنی ما یتکلم به
بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعنی ما تضمن کلمتین بالاسناد والا لزم ان یکون المرکب التقییدی خبرا اذ یصدق علیه انه
کلام لنسبته خارج تطابقه تلک النسبة او لا تطابقه فان قولنا زید الفاضل کلام لنسبته خارج وهو اتصاف زید بالفاضل
فی نفس الامر اذ عدمه قد تطابقه تلک النسبة وقد لا تطابقه وکان الفاضل الچلپی ظن ان لیس الکلام معنی یشمل المرکب
الوصفی وغیره فلا معنی للانتقاض ولعمری ان بعض الظن اثم قیل لا حاجة الی تفسیر الکلام بالمرکب التام لخروج المرکب
التقییدی بقوله النسبة اذ المراد بها الایقاع والانتزاع وهذا مبنی علی ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنیة لکنه خلاف
مرضی الشارح قوله ای علی وجه ذلک الشیء ای ملتبس بذلک الوجه ای فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بیانه ان
الکلام الذی دل علی وقوع النسبة بین الشیئین اما بالثبوت بان هذا ذاک او بالنفی بان هذا لیس ذاک فمع قطع النظر
عما فی الذهن من النسبة لا بد وان یکون بینهما النسبة ثبوتیة او سلبیة لانه اما ان یکون هذا ذاک او لم یکن فالاخبار عن تلک
النسبة علی وجه یتصف به النسبة فی حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار علی خلاف ذلک کذب قوله هو
الواقع اذ المخبر به فی الحقیقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات ای کونها ثبتیة او منفیة
بمعنی المصدر المبنی للمفعول اذ هو الذی یتصف به النسبة کما لا یخفی قوله یعنی انه لا یشترط عدد آه واشتراط الخمس مذهب
القاضی الباقلانی وهو یقول ینبغی ان یحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزکیة واجبة فی شهود الزنا لعدم حصول الیقین
بشهادتهم ویوجد هو فی الخمسة واعترض بان التزکیة ایضا واجبة فی الخمسة فعلم انه لیس کما زعم قوله او اثنی عشر آه قال سید
المحققین بعدد النقباء المبعوثة من بنی اسرائیل علی ما قال الله تعالی وبعثنا منهم اثنی عشر نقیبا بعثهم لتبلیغ احکام
دین موسی علیه السلام تشهیرا او تواترا فعلم ان التواتر یحصل بهذا العدد واشتراط العشرین لقوله تعالی وان یکن
منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین وهو بعید جدا واشتراط اربعین لقوله تعالی یا ایها النبی حسبک الله ومن ا

من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين
بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا
قول لم يقل به احد قوله بل ضابطة وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا
ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في
نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتوطئوا على الكذب
وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية
لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي
كذا في التلويح قوله قيل عليه آه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم
موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر
موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب
العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا
على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة
العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان
حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن ولا يكون حاجة
الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما
يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى
يحصل العلم بالعلم تأمل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم
بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه
لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول
يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع
قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجوه ثابتة مثلا لا يحتمل لعلة غير المتواتر
كذا نقل عنه قوله تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة
من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح آه يعني ان الشارح
قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه بعضهم
بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى
آه فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ
الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه
يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج
الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة
الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة
المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان
اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا
باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود
كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله
بل لم يبلغ عدد المخبرين آه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة
او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما وقعت عن الشبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا تحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم
يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية
عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر
بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تامل قوله وعرق اليهود آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى وكان بخت نصر ملكا
قبل البعثة فاتحا لمشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم يسمى بذلك قوله وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصته قوله وتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فقد لكنه لقوله بل لم يبلغ عدد
المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى مخالفة حالة
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمته وليله
اعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نم ذلك
لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا
كذلك قوله والتحقيق آه اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع
الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم آه يوجب القوة للمسبب
بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد
المستفاد من خبر مخبر آخر فيستفاد منها رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال
النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم
مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يوكد ان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب
المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا دخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان
قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ
الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما
من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام آه قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل لمن اوحى اليه
ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان تيكلف انتهى وجه
التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها
الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم
لانه يخرج الاعتقاديات التى هى راس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين رفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف
انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد

على هذا التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب وشريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى آه وجه التائيد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث آه تائيد ثان لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط آه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال ولا يشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان
يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه ابحاث بسبق
من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول
متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب
انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط
بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير
شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسول كما قال الله تعالى في حقه وكان
رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى و
كان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله تعميم
الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر
بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الآية منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص
تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع
لدخول سحر من يدعي النبوة وليس نبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة
والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا
مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه لمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق
مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار
صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق
المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق
فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا
يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلپي من انه مبني على ان جميع الممكنات
صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد المتاله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله يكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة
وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق
ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة
ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي
لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان
ليس بناطق ردا على تعريفه بحيوان الناطق قوله وايضا اظهار آه يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب
المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة
المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر
خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو
الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي
عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الچلپي من انه يرد
عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر
على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوے
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق آه
اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن
مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى لا مدخل
لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب
يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط
لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون
جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهو ان هذا الجواب

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر الى يده حين او لانه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كراماته آه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لانه المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل والا عليه ولا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله فقد عدوا الارهاصات جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك ان تاخذ امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

وليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المط بالجزى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال الخ مختص به اولا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريفات ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح مختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتها آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار تلك المتعقلات فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس

المراد من الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون
الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم
للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتامل قوله هذا في القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول
المذكور في اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا في المعرف
واما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعنى المعقول قوله هذا الحصر مبنى آه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب
من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المط اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه
والثانى من الوسط والحال المط اثباته ويحصل منهما المط الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفى
نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه
يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المط واما المقدمات
الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح
المختصر للعضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبى في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون
المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفى لا النفى قوله لا يخفى آه يعنى لا يخفى ان كون المراد
من النظر فيه النظر في احواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه
وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد
على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذى ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا
بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم
اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بدون اعتباره
الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تامل
وللفاضل الجلبي ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع
الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل
انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق آه
يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ
يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة
الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي
من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك
وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء
على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله ويلزم منه آه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم
العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية
او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى
لا انها حاصلة بالبداهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم
بهما العلم باحدهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي
خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل
القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود
سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته و
امثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية

الاولی فلا یخرج امثال ذلک من التعریف الا باعتبار قید النظر فیہ علی ما یذکرہ فی قولہ اللہم الا ان یراد آہ انتہی اقول
العلم فی الصورۃ المذکورۃ لیس حاصلا من العلم بالقضیۃ الاولی فقط بل ہو حاصل بانضمام قضیۃ اخری وہی کل
اسود مسجوور وکل من یقاوم الاسد فہو شجاع حتی انہ لو فرض عدم العلم بہا لم یحصل العلم بتلک القضیۃ اصلا فان کان
بطریق الحدس فہو داخل فی قولہ وایضا یرد علیہ آہ وان کان بطریق النظر فہو من افراد الدلیل فعدم خروجہا مطلوب
قولہ لکن یرد علیہ ما عدا الشکل الاول آہ یعنی واندفع النقوض المذکورۃ عن التعریف بما ذکرہ لکن نقضہ جمعا بما عدا
الشکل الاول والقیاس الاستثنائی غیر مندفع اذ لا لزوم بین علم المقدمات علی غیر ہیئۃ الشکل الاول وبین علم
النتیجۃ وان کان بین المعلومین تلازم بحسب الصدق فی نفس الامر لا بینا وہو ظ ولا غیر بین لان معناہ خفاء اللزوم
وان لا یکون تصور الطرفین کافیا فی الجزم باللزوم بل محتاجا الی غیرہ وہو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فیہما والا لا یمتنع
تحقق العلم بدون العلم بنتایجہا کالمثلث لا یتحقق بدون تساوی زوایاہ لقائمتین والحاصل ان اللازم یمتنع انفکاکہ
عن الملزوم بینا کان او غیر بین والتفرقۃ انما تظہر فی العلم باللزوم وما اوردہ بعض الفضلاء من ان معنی غیر البین ہو
الاحتیاج الی الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنی الاحتیاج الی الوسط لا یستدعی الوجود فبین البطلان
اذ لو لم یستدع غیر البین وجود الملزوم لما کان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذکور ان تفطن کیفیۃ الاندراج
شرط الانتاج فی کل شکل فالمراد ما یلزم من العلم بہ بعد تفطن کیفیۃ الاندراج ولا شک حینئذ فی تحقق
اللزوم فی جمیع الاشکال ویمکن ان یقال اطلاق الدلیل علی الاشکال الباقیۃ باعتبار اشتمالہا علی ما ہو دلیل
حقیقۃ وہو الشکل الاول لما ذکرہ السید السند فی حاشیۃ شرح المختصر للعضدی ان حقیقۃ الدلیل وسط مستلزم
للمط حاصل للمحکوم علیہ ووجہ الدلالۃ ان موضوع الصغری بعض موضوع الکبری فیندرج فی حکمہ ولا شک
ان کلا الوجہین منحصران فی الشکل الاول فمن لاحظ الاشکال الباقیۃ باعتبار اشتمالہا علی الاول حصل لہ
العلم بالنتیجۃ من غیر انفکاک بین العلمین قولہ یرد علیہ یعنی یرد علی ہذا التعریف وکذا علی السابق اعنی مولف من
قضیتین آہ انہما غیر مانعان لصدقہما علی المقدمات التی یلزم منہا النتیجۃ بطریق الحدس وہو ان یجد البادی المرتبۃ
فی الذہن فینتقل منہ الی المط سرعۃ مع انہا لیست بدلیل لانہ مختص بما یقع فیہ الحرکتان اعنی الحرکۃ من المط الی المبادی
الغیر المرتبۃ ثم منہا مرتبۃ الی المط قولہ اللہم الا ان یراد آہ فحینئذ لا انتقاض بہا لفقدان النظر فیہ لانہ عبارۃ عن الحرکتین
المذکورتین والثانی مفقودۃ فی الحدس وانما قال اللہم اشارۃ الی ضعفہ لان الاستلزام عام بظاہرہ ولا قرینۃ علی
تخصیصہ وجعل المعرف غیر معقول نعم انہ یصح قرینۃ علی تعیین المراد من اللفظ المشترک علی ما تامل ہذا لکن بقی شیء وہو ان

لایتم

الاليق بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من اخر كونه ناشيا آه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم متقدم فى الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالثاني اوفق آه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات الماخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به علم آخر على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اختاره الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه بمثل الاول آه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بمثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه وفى احواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخارق اما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب مقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء وغيره فى الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق

موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه بهذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم بان الجبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين فى محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالته قوله هذا فى الامور التبليغية الخ يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه فى ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبى معصوم فلا يكون كاذبا فى اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه اذ التصور مخبره آه وقائله مولانا صلاح الدين الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول تحصيل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره فى كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والالزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادة المعجزة ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر الخ بيان لمنشاء غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي موقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا

لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فممنوع لجواز ان يتصور المخبر بجهة الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام آه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السوال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اوصافه العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فمنشاؤه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا ولا دليل لذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من داب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات آه يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض واهمل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اولا اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق
وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال بهذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اي اللهم الا ان يحمل على
خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي
لان نقيضهما محتمل في نفسه وبعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم
بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه
وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال
نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم
فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة
تدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى
التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر
من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن
ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس
ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى آه اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت
فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن
تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن
والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله
بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما
قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم
الحاصل به عن معرض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في
الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
فجوابنا كم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال هو مطابق في المآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمشترك ه

عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه
ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان مقصود المصـ من قوله والعلم الثابت به ايضا هو العلم الثابت آه ان
العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله
وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما
قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر
الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا آه اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم
الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه
ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من
قوله والعلم آه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم
عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان
ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مويدا للارادة واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب
العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني صفة تتجلى بها المذكور آه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون
قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم
كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب
العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس
والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية آه يعني ويرد على تقدير
حمل قول المصـ على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع
العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان
الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصـ من قوله
والعلم الثابت آه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات
في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراي المصـ لانه لا يقول

بالتفاوت بین الیقینیات فی القوة والضعف کما سیجیء فی بحث الایمان اقول رای المص نفی الزیادة والنقصان عن الیقینیات لانفی القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بین الیقینیات بدیهی الا تری ان تصدیقنا بالشرعیات لیس کتصدیق النبی علیه السلام تامل قیل لیس فی کلام الشارح ما یدل علی انه لم یحمل کلام المص علی هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق آه لایفید انه لم یقصد ذلک بناء علی انه یحتمل ان یکون مقصوده ان العلم فی قوله والعلم الثابت یضاهی العلم الثابت آه بالمعنی الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجیه فی غایة البعد اما اولا فلانه لاحاجة الی تفسیر العلم ههنا اذ قد صرح فی قوله واسباب العلم ثلثة انه لایطلق العلم عندهم الا علی الیقینیات واما ثانیا فلانه لاوجه لتخصیص التفسیر فی هذا الموضع وترکه فی قوله فهو یوجب العلم الضروری ویوجب العلم الاستدلالی مع انه الاقدم والاحق بالتفسیر واما ثالثا فلانه یجب حینئذ ذکره متصلا بالقول والعلم الثابت واما رابعا فلانه لامعنی لاتیان الفاء المشعر بانه فذلکة لما قبله واما خامسا فلانه لافائدة حینئذ فی ذکر قوله والا لکان جهلا آه قوله وکانه اشارة آه یعنی ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروری فی قوة التیقن آه اشارة الی ان الادلة النقلیة مستندة الی الوحی المفید لحق الیقین ولیس لشائبة الوهم مدخل فیها کما انه لیس له مدخل فی العلوم الضروریة فیکونان متشابهین فی قوة الیقین بخلاف العلوم العقلیة الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فیه شائبة الوهم اذ الوهم له استیلاء علی جمیع القوی فیتصرف فی المعقولات ایضا فیحکم احکاما کاذبة فلا یکون العلوم العقلیة خالیة عن شائبة الکدورة قال الفاضل الجلبی هذا مخالف لما تقرر فی الاصول من ان الادلة النقلیة ظنیات للاحتیاج الی معرفة الاوضاع والالفاظ وان المقصد المتلفظ بالعبارة ما هو اهل هو الحقیقة او المجاز ولیس لنا الی التیقن بشیء من ذلک سبیل اقول مرادنا بکون الادلة النقلیة مفیدة للعلم الذی هو فی غایة التیقن انه یفیده بعد ان یحصل العلم بوجه دلالتها بطریق القطع ولا شک انه بعد التیقن بجمیع الامور التی لها مدخل فی دلالتها یفید العلم الضروری هو اقوی من العلم الحاصل بالدلیل العقلی لعدم شائبة الوهم فیه والتیقن بوجه دلالتها یحصل فی بعض المواضع کما ذکر فی شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحدیث مشهور آه قیل کلام الشارح ظاهر فی ان هذا الحدیث متواتر وکذا ما ذکره فی شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالی ثقة فلا اعتداد بالقول بانه لیس بمتواتر الا بعد تصحیح النقل ممن هو اوثق منه انتهی ذکره فی الکافی ان هذا الحدیث مشهور تلقته الامة بالقبول حتی صار کالمتواترة ذکر فی شرح الهدایة ان هذا الحدیث فی نفسه من خبر الاحاد الا انه فی حکم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت علی قبوله والعمل بموجبه ویؤیده ما ذکره السید السند قدس سره فی خلاصة الطیبی

انه قال ابن الصلاح رحمة الله علیه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فی الاحادیث اعیاه طلبه وحدیث من کذب
علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار تراه مثالا لذلک فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها آه
یعنی انما قطع النظر عن القرائن فی افادة الخبر الصادق ولم یقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقی
خبر الرسول داخلا مع کون کل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فی عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدینیة منه والا فالخبر لیس سببا للعلم بل المفید له العقل والخبر الصادق طریق له
علی ما مر فی وجه الحصر والخبر الذی هو مع الدلیل کخبر الرسول داخل فی هذه الاستفادة فلذلک لم یعتبر قطع النظر
عن الدلائل کیلا یخرج منه ذلک بخلاف الخبر المقرون اذ لا یستفاد منه شیء من المعلومات الدینیة فلا وجه لادخاله
فیه وجعله سببا سوی العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد یوجه آه یعنی قد یبین وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن قد تنفک عن الخبر ویبقی مع انتفاء الخبر کما اذا تحقق تسارع القوم الی دار زید مع عدم الخبر
بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفک عن الخبر بل کلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل علی تحقق الخبر
بالنسبة الی جمیع الاوقات والازمان فلا یکون الخبر المقرون مفیدا دائما فلذلک قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن
درجة الاعتبار فی الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة علی تحققه فی جمیع الاوقات بالنسبة الی جمیع الازمان
فیکون الخبر المدلل مفیدًا للعلم دائما فلم یقطع النظر عنه قال الفاضل المحشی فی توجیه قوله بان القرائن قد تنفک عن
الخبر آه ان الخبر بقدوم زید عند تسارع قومه یفید العلم وعند عدم تسارع قومه لا یفیده لکن تسارع قومه لا یلزمه الخبر
المذکور بل ینفک عنه بخلاف الدلائل فان دلیل خبر الرسول یلزمه ولا ینفک عنه وهو ان هذا خبر الرسول وکل ما هو
شانه فهو صادق اقول فیه بحث لان الخبر المقرون یلزمه القرینة ولا ینفک عنه اصلا والخبر المذکور لم یکن مقرونا قوله و
لیس کذلک یعنی لیس الامر کما قال الموجه اذ المراد بالقرینة ههنا ما یدل علی صدق الخبر دلالة قطعیة بحیث لا یحتمل تخلفه عنها
علی ما یدل علیه قول الشارح مع قطع النظر عن القرینة المفیدة للیقین بدلالة العقل ولا شک ان القرینة القطعیة الدالة
لا تنفک عن الخبر کما لا ینفک الدلیل عنه قال الفاضل المحشی ای لیس هذا التوجیه صحیحًا فی نفس الامر فان دلیل الخبر المتواتر
وقرینته التلازمه بل تنفک عنه فی بعض المواد او فی بعض الاشخاص او فی بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر کان منقولا
معدودًا من اسباب العلم اقول فیه بحث لان الخبر المتواتر یفید العلم الضروری عند المص ومنشا حصول العلم عقیبه الاجتماع
ورب اجتماع یخلق الله العلم عقیبه ورب اجتماع لا یخلقه الله فلا یکون افادته بالدلیل او القرینة فلا معنی لقوله فان
دلیل الخبر المتواتر وقرینته تنفک عنه وبما ذکرنا اندفع ما قیل بقی اشکال قوی وهو ان الخبر المتواتر ایضا لا یفید الیقین

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق
لان منشاء العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال
فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام فيه قال
بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط
لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل
فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى
كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن
ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم لمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف
القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن
بالنظر في احواله قوله لانه كذلك آه اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحيل العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري
وما في حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد
المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان قصد الشارح من
ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا آه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل ليس
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان
لم يكن آلة غير المدركة فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغائر لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه قوله قلت آه حاصل
الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشئ لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما تطلق الآلة
على الامر الذي هو مغائر للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم العالية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فان النفس ليست فاعلة للمعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى ان
اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون
حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو
الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه
الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه
المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله
واما حمل الغير على المصطلح فبعيد اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو
ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك
ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغائرا له بهذا المعنى
كما انه ليس عليه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير
التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها
لانه يمكن وجودها مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس
كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغائر للنفس فلا يدرك به الا
الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغائر للنفس لان النفس يدرك لا يدرك
به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرر قوله يدرك على صيغة المعلوم

سمع

ویکون مسندا الی الغائبات ویجعل الادراک بمعنی الانکشاف والباء فی قوله به للتعدیة فیکون المعنی جوهر ینکشف له الغائبات بالوسائط آه هو اعلم ان الشارح ذکر فی التلویح فی بحث الاهلیة ان العقل یطلق علی القوة التی بها الادراک وعلی الجواهر المجرد الغیر المتعلق بالجسم تعلق التدبیر والتصرف وهو المشار الیه بقوله علیه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقیاس الیه کحال ابصارنا بالاضافة الی الشمس کما ان باضافة نور الشمس یدرک المبصرات کذلک بافاضة نوره یدرک المعقولات فالاظهر ان یجعل التعریف المذکور تعریفا للعقل بهذا المعنی وانما ضعفه لانه بهذا المعنی لیس مرادا ههنا لان الکلام فی العقل الذی هو من صفات المکلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة علی مغایرتهما آه یعنی ان العرف واللغة یدلان علی مغایرة العقل والنفس فلذلک قال قیل اشارة الی ضعفه اقول هذا انما یتم لو کان القائل بهذا المعنی منکرا لاطلاق العقل علی القوة المذکورة اما لو کان قائلا بها ویکون مقصوده من هذا التعریف انه یطلق العقل علی النفس ایضا کما یطلق علی قوتها کما یدل علیه قوله علیه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحدیث وقوله عم ان الله تعالی خلق العقل فی احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اکرم خلق بک اکرم وبک اهین وبک اعذب وبک اثیب فالاولی ان یقال انما اورده الشارح بقیل اشارة الی انه بهذا المعنی غیر مراد ههنا لانه بهذا المعنی لیس سببا للعلم قوله عدم تقییده آه یعنی عدم تقیید العلم بالضروری الاستدلالی او نحوهما بان یقول یفید العلم فی الالهیات او فی معرفة الصانع مع اتیانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الی العموم یعنی انه سبب لجمیع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشی من ان عدم تقییده اشارة الی الاطلاق لا الی العموم لان معنی الاطلاق هو عدم التقیید ومعنی العموم هو الاستغراق والذی یفهم من عدم تقییده هو الاول دون الثانی قوله ففیه رد لفرق المخالفین فتخصیص الشارح السمنیة وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفین فرق الاولی منهم المنکرون لافادته مطلقا والثانیة المنکرون لافادته فیما سوی الهندسیات والحسابیات والثالثة لافادته فی النظریات فقط والرابعة لافادته فی الالهیات فقط والخامسة لافادته فی معرفة الله فقط قوله هذا دلیل لبعض الفلاسفة آه یعنی ان المراد بقوله بناء علی کثرة الاختلاف آه کثرته فی الالهیات فهو دلیل الفلاسفة المنکرین لافادته فیها فقط کما هو المذکور فی المواقف ولیس دلیلا للسمنیة اذ دعواهم عام یشمل جمیع النظریات من العددیات والهندسیات وغیرهما والدلیل مختص بما عداهما اذ لا کثرة اختلاف فیهما فلو جعل دلیلا لهم لم یکن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا ثبت آه لما کان قولهم النظر الصحیح لا یفید العلم فی الالهیات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهیات فافادة النظر للعلم بهذه المثبتة لا تکون مناقضا لدعواهم اثبت کونه من الالهیات

بقوله لان ہذا النسبۃ عدم المعلومیۃ آہ لیتحقق التناقض وحاصلہ ان ہذا الحکم فی الحقیقۃ حکم من الالہیات لانہ راجع الی ذات اللہ وصفاتہ لایعلم بالنظر فیکون النظر فیہ بانہ لوکان ذات اللہ وصفاتہ معلوما بالنظر لما کثر الاختلاف و تناقض الاراء فیہ لکن اللازم منتف فالملزوم مثلہ نظرا فی الالہیات فلوکان مفیدا للعلم بہ لکان النظر مفیدا للعلم فی الالہیات فیتناقض والفرق بین الاحکام الایجابیۃ والسلبیۃ فی افادۃ النظر مما لایرضی بسماعہ الاذان الکریمۃ قولہ لکن یرد آہ یعنی یرد علی ہذا الجواب انہ انما یلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا یفید شیئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادۃ الظن علی ما نقلہ الامام من انہ لانزاع لاحد فی افادۃ الظن وانما الخلاف فی افادۃ الیقین فلا تناقض لان لہم ان یقولوا ان نظرنا ہذا مفید الظن بان النظر لا یفید الیقین فی الالہیات لا العلم بہا حتی یتناقض قولہ یرد علیہ آہ حاصلہ انا لانم انہ لو افاد شیئا لم یکن فاسدا لجواز ان یکون فاسدا فی نفسہ ومفیدا الالزام الخصم فانہ معترف بان النظر یفید العلم فہذا ایضا نظر فیفید العلم عندہ بانہ لا یفید العلم والحجج الالزامیۃ اعنی المرکبۃ من المقدمات المسلمۃ عند الخصم شائعۃ فی الکتب والقول بعدم افادۃ الالزام لعدم صدقہ فی نفس الامر قول بلا دلیل لایعبأ بہ قولہ ہذا انما ینفی العلم آہ اشارۃ الی ایراد اعتراض علی قولہ فان قیل آہ وحاصلہ ان ہذہ الشبہۃ لاتستلزم المدعی لانہا علی تقدیر تمامہا انما تدل علی امتناع العلم بان النظر یفید العلم لا انہ لیس مفیدا فی نفسہ لان حاصلہا ان کون النظر مفیدا للعلم لایمکن ان یکون ضروریا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان یکون نظریا حاصلا بالاستدلال ولا شک انہ انما یلزم منہ ان لایکون کون النظر مفیدا حاصلا لنا اصلا وہو لا یستلزم عدم کونہ مفیدا فی نفسہ والمدعی الثانی قولہ لکن القائل بنفسہا آہ اشارۃ الی دفع الاعتراض المذکور یعنی ان القائل بالافادۃ یدعی العلم بہا ایضا اذ المقصود الاستدلال وہو انما یترتب علی العلم ولانہ لایمکن دعوی الشئ بدون العلم بہ والمنکر ینکرہا معا ای یدعی کون النظر مفیدا غیر معلوم لنا وانتفاء ہذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادۃ او بانتفاء العلم بہا فاذا افادت الشبہۃ المذکورۃ انتفاء العلم ثبت مدعی المنکر وخلاصۃ الجواب انا لانم ان مدعی المنکر نفی نفس الافادۃ بل نفی العلم بالافادۃ وہو لا بعدم الافادۃ او بعدم العلم بہا ولایخفی علیک انہ لو تم ہذہ الشبہۃ لزم ثبوت نقیض ما ادعی المنکر الا ان یدعی الظن دون العلم قولہ ای اثبات افادۃ النظر آہ یعنی ان الکلام علی تقدیر المضاف والمعنی انہ یلزم اثبات افادۃ النظر المخصوص العلم بافادۃ ذلک النظر المخصوص لہ لان اثبات القضیۃ الکلیۃ القائلۃ اعنی کل نظر صحیح مفید للعلم بالنظر المخصوص موقوف علی افادۃ العلم بہا ولا شک ان حکم ہذا النظر اعنی کونہ مفیدا مندرج تحت الکلیۃ المذکورۃ فاثبات تلک الکلیۃ بالنظر المخصوص یستلزم اثباتہ حکم ہذا المخصوص بنفس افادتہ العلم وانہ اثبات الشئ بنفسہ قولہ وقد یقال آہ حاصل ہذا الجواب

ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات
الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم
بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات
تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في
استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود
المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في
الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم
بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف
ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه آه يعني ليس المراد من الدور
معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني
توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء يعني قوله وانه دور انه
يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها
والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها
والعلم بالفرع يستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح
مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص
موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول
انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا
حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا اثبت الكلية آه يعني لا نم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث [illegible] انما اثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة
بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا

بعنوان النظر المخصوص حتی لو فرض انه لیس من افراد النظر کان ایضا مثبتا لتلک الکلیة فیکون الموقوف علیه
افادته من حیث ذاته واللازم من اثبات تلک الکلیة بالقضیة الشخصیة اثبات الحکم بافادة النظر المخصوص من
حیث کونه نظرا الا ان اندراج هذا النظر تحتها هو من حیث کونه نظرا فیکون الموقوف افادته من حیث کونه نظرا
ولا خلل فیه لتغائر المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بیان انه یجوز ان یکون القضیة الشخصیة
من حیث اخذه بعنوان شخصیته ضروریا وبعنوان کلیته نظریا فلا دخل له فی الجواب ولذا لم یتعرض له الشارح والمقصود
منه دفع ما توهم من هذه القضیة الشخصیة لا تکون ضروریة لدخولها فی تلک الکلیة فتکون نظریة ثابتة بافادة نظر اخر لها
ویتکلم فیه ایضا فاما ان یذهب او یعود فیلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلک القضیة الشخصیة ضروریة
اذا اخذ موضوعها من حیث ذاته مع قطع النظر عن کونه نظرا وهی بهذا الاعتبار مثبتة علی صیغة اسم الفاعل غیر مندرجة
تحت الکلیة ونظریة اذا اخذ موضوعه بعنوان الکلیة من حیث کونه نظرا وهی بهذا الاعتبار مثبتة علی صیغة اسم المفعول
مندرجة تحت الکلیة ولا محذور فی ذلک فان القضیة تختلف بداهة وکسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم
موجود فطری وقولنا واجب الوجود موجود بدیهی قوله الاولی آه یعنی ان قوله باول التوجه یدل علی ان المراد بالاحتیاج
الی سبب اصلا وقوله من غیر احتیاج الی الفکر یدل علی ان المراد ما لا یحتاج الی النظر فاول تفسیر البداهة ینافی
لاخره فالاولی ان یقال ما لا یحتاج الی سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا یحتاج الی سبب اصلا من الاسباب
سوی التوجه وانما قال والاولی لانه یمکن ان یقال ان المراد بالفکر المعنی اللغوی فالمعنی من غیر احتیاج الی
ملاحظة امر اخر من فکر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسیر الاول آه یعنی جعل قوله من غیر احتیاج الی
التفکر تفسیرا وبیانا لاول التوجه فلیس المراد باول التوجه ان لا یتوجه الی شیء اصلا کما یفهم منه ظاهرا بل ان لا احتیاج
الی الفکر والترتیب لا یلائمه تقریر الشارح لانه یدل علی ان المراد بالضروری ما لا یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی
حصوله حیث فسر الاکتسابی المقابل له بما یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصوله ولا یصح ان یقال ان ما حصل
من غیر فکر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان یکون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتین باستعمال
الحس قال بعض الافاضل فیه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقصود ن کل ذلک مما یتعلق بما سوی
العقل من الحس والتکرار اقول هذا مخالف لما عرفی وجه حصر الاسباب فی الثلثة من ان الحدسیات والتجربیات والبدیهیات
والنظریات مرجع الکل الا العقل فانه المفضی الی العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتیب مقدمات
فانه صریح فی ان ما ثبت بالحدس والتجربة انما یثبت بالعقل وانما قال لا یلائم تقریر الشارح لانه یلائم لما قرره

البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا
في حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصـ رحـ آه يعني ان الظـ من مجموع عبارة المصـ وتقرير الشارح حيث ذكر المصـ الضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل لمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على
ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف
النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم آه عطف على قوله ان المثال المذكور
اي يرد على ما هو الظـ انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال
بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر
الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلپي من انا لا نم ان
الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا
شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون
بالاستدلال كما يدل عليه قول المصـ وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا
بمباشرة سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولهما
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه
حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيهما قوله فالاولى آه يعني
الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان
ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة آه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري
من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق
من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال الاسباب
العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتاخرين والمجوزون بعد التتبع
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس
بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء
من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور
على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد آه يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج
الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع الموادّ مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها
مع الاحساس من امور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك
الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر
مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة يوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري
عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في الحصول خلاف المذهب وان الفطريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة

والضروري

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
الا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض آه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من
قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان
الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغائر بين القسيم والقسم قوله وليت
شعري آه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل
له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية
قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط
الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على
ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون
قسيم الشئ قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بالسبب المباشر
فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي
هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين
المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم آه ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم
والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر
حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر وان السبب
المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري الاستدلالي
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان الحيوان

ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك واعلم ان المقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه آه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلهذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فيكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج فى رفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشى اى
ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك آه لانه يكفى ان يقال من اسباب المعرفة بالشى قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال
على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشى للواقع ففى ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشى الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها
فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى
ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف
المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف المقصود
قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث
حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المص لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشتملها على
ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغى ان يحمل التجلى آه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب
فى الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان
قوله اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق
من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع
قوله وليس من التعريف اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على
المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى
اى معنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد آه يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر ههنا بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

بيان للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان فی اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
وحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفی اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك اى بين جميع الاجناس اعنی كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة
واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى
كلها اطلاقا للكلی على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم للكل
عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فی قوله تعالى رب
العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال
الشارح فی شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى
كلامه فان قيل عبارة المصـ صريح فی ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففی تفسير كلام
المصـ بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التی يتركب منها فی الخارج ومعنى تركبه منها فی الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ فی الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فی توجيه عبارة المصـ وجوه تركناها مخافة الاطناب وما
ذكرناه فيه اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه
كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها
بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة
بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها
بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فی ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى
جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء الصور الاسطقسات اى العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فی امزجة المواليد الثلاثة اعنی المعادن والنباتات

والحيوانات

والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورة العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد واذا تحصل كل واحد منها بعد الافتراق بكرها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال اوارادة بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة آه اي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب لذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى آه يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه التحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما حررناه لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال هو المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزءا للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا آخر بل عين وجوده آه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولذا اعلل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس للشيء ان يقال وجد السواد في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفارق بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغائر لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض آه يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلثة جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله لتحقق تقاطع الابعاد آه اى لمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله لتحقق الابعاد الثلثة قوله وبان التقاطع آه يعنى ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتالف بان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى اقام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزءا اب فيحصل الطول وقائم بجنب ب مثلا ج حينئذ فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من اب والثانى من بج والثالث من دب متقاطعة على النقطة ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه وفوقه رابع او يقال اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الچلپى فى حاشية المطول ان جملة كثيرا ما وبه فى قولنا فلان كثيرا ما وبه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا آه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح من ثلثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع آه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف على استحضار القسمة لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا غبار في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاولى اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل آه يعني لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ما له كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتى بقوله وهٰهنا ابحاث آه فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع صغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لا يقال آه اعتراض على هٰذا الجواب بانا لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافى غرض المص فهٰذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپى فى تقرير هٰذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى بسرمن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها فرديا فيستمر الاستدلال الدليل على حدوثه ولا خفاء فى انه ينافى غرض المص انتهى فيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجئ ان كل ما له كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجواهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هٰذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب فى الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هٰذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هٰذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات لا ينافى غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم آه يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض لها مقدار محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة لاينافي الكرة الحقيقية
وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا
فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا التحقيق عبارة المحشي ولايخفى انه لافائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في
قول الشارح والالكان فيها خط بالفعل آه فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان
يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على
ماقاله البعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو
فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء
غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع
على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ قوله يرد
عليه ان العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص
العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وحاصله
ان جميع مراتب الاعداد اكثر ما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه
ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعداد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من
مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات
ولايخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشر اتها وفي بعض النسخ
ما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا
يتناهى وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه
مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا
الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لايتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي
لاتقف الى حد كما لاتقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعني ان كل
واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل تفرق
واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لايتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة

لكونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجئ بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورة الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بط ببرهان التطبيق بل المراد من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما لا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان تعليل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة حاصلة انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشئ لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدي من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر مستدير منه ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والاقطاعا قوله لانه في الاخرة آه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعهما بل انتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم
لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها آه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة
التي تبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف
بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني
نشأ اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي الى القدم وتبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا
للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في
محله قوله وقيل لا لما اخرجها بكلمة ما آه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه من اقسامه والصفات
ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام
لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لا لذاتها ولا الغير بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله
واما لانها عرض آه يعني قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع
افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما
لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات
او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا
للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم
ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه
بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع
في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الحلبي في
توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف
الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد او وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادة تعالى بخلقه في غيرها وان كان

ممكنا فلا منافات بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل آه
يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض
بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول
مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية قوله
اذ القصد الى ايجاد الموجود آه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال
وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر
فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض آه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد
على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافات بين
التقدم الذاتي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم
حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بالوجود قبل هذا الايجاد كما
لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب
تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه مقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول
المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمان ايضا فيكون اثره حادثا
قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان
قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب
القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند آه يعني ان طريان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك
المستند ومعد الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما
لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد

من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب
شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا
يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالاً بان يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط
الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد
من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه
في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله
انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى
مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد اعترف به قوله قلت يبطله برهان آه يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء انشاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يجوز
ان يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند
غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب
تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفائه بسبب انتفاء شرطه لا بانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بوسائط
شرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات دائماً ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما
على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اي علة الاحتياج
على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزول ما لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل آه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سوال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في ان الحدوث آه لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمائزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمائزهما بالذات انه ليس بينهما تمائز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمائزان بحسب الوجود الخارج بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة كون اول آه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر آه قوله وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ تحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الآنات ولانه يلزم اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل

الی مکان واستقر فیہ آنین یلزم ان یکون کونہ فی الآن الثالث حرکۃ لکونہ کونا اول فی المکان الثانی ولا یخفی
علیک ان ما یرد علی ہذا التعریف علی تقدیر بقاء الاکوان یرد علی قولہ المذکور ایضا وعلی تقدیر عدم بقائہا یلزم
ان لا یکون الحرکۃ والسکون موجودین لعدم اجتماع الکونین فی الوجود اللہم الا ان یقال یکفی فی وجود الکل وجود
اجزائہ ولو علی سبیل التعاقب قولہ ان قلت جوازہ آہ یعنی ان ما ثبت قبل ان القدم ینافی طریان العدم و
جواز الزوال لا یستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا یخرج من القوۃ الی الفعل فحینئذ یجوز ان یوجد سکون قدیم مستمر
الی الابد مع کونہ جائز الزوال فی نفسہ فلا یلزم حدوثہ قولہ قلت جوازہ آہ یعنی جواز الزوال وان لم یستلزم طریان
العدم علیہ لکنہ یستلزم سبق العدم علیہ لان القدم ینافی طریان العدم مطلقا ای بالفعل وبالامکان لان
القدیم ان کان واجبا لذاتہ فظاہر انہ یمتنع عدمہ مطلقا وان کان غیرہ المستند الیہ بطریق الایجاب بواسطۃ
او بلا واسطۃ فلان امکان عدمہ یستلزم امکان عدم الواجب او امکان تخلف المعلول عن علتہ التامۃ فجواز
زوال السکون یکون منافیا لقدمہ فیکون مسبوقا بالعدم فیکون حادثا وبہ ای باستلزام جواز الزوال سبق
العدم ثبت المقصود اعنی اثبات حدوث السکون وان لم یستلزم طریان العدم ولا یخفی علیک ان ہذا انما یتم
فیما یکون منافاۃ القدم للعدم ذاتیا کما فی الواجب لذاتہ فیمتنع زوالہ امتناعا ذاتیا فلا یمکن زوالہ اصلا اما اذا
کان المنافاۃ بالغیر کما فی القدیم المستند الی الموجب القدیم فلا اذ یجوز ان یکون عدمہ ممتنعا بالغیر وممکنا بحسب
الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمہ یمتنع عدمہ بالذات باثبات ان کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ علی ما ذہب الیہ
بعض المتاخرین لتم لکنہ لم یثبت قولہ والاستدلال بان المجرد آہ تقریرہ ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارکہ الباری
فی التجرد لکن الثانی بط فالمقدم مثلہ اما الملازمۃ فظ واما بطلان الثانی فلانہ لو شارکہ لامتاز عنہ بقید آخر فیلزم
الترکیب فی ذاتہ تعالی المستلزم للامکان وہو مجرد وتقریر الجواب انا لا نم ان ہذہ المشارکۃ یستلزم الترکیب لانہ مشارکۃ
فی العارض السلبی اذ معنی التجرد عدم التحیز والشرکۃ فی العوارض خصوصا فی السلبیۃ لا تستلزم الترکیب فانہ یجوز ان
یکون حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عما عداہ بالذات مع شرکتہ فی العوارض وعلی تقدیر تسلیم انہ شرکتہ فی امر ذاتی فلا نم ان
ما بہ الامتیاز ایضا ذاتی حتی یلزم الترکیب لم لا یجوز ان یکون بتعین عدمی خارج عن حقیقتہ علی ما ذہب الیہ المتکلمون
ان تعین الواجب امر عدمی کما بین فی محلہ قولہ ومنہا ما یقال ما لا دلیل آہ تقریرہ ان المجردات لا دلیل علی وجودہا
وکل ما لا دلیل علی وجودہ یجب نفیہ فالمجردات یجب نفیہا اما الصغری فبابطال الدلائل علی وجودہا واما الکبرے
فلانہ لو لم یجب نفیہ لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاہقۃ لا نراہا وانہ سفسطۃ وتقریر الجواب انا لا نم الکبرے

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان حاصله الخ اي ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس الامر فممنوع لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال آه جواب سوال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوث آه اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق آه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصاف آه جواب سوال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فان الجيبه ان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولاناطقا قوله وايضا لو صح آه
نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات
نهاية المطلق وليس كذلك والالزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم
ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وبما حررنا ظهر ان ماقيل ان قياس نعيم الجنان على
الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لاينتهي الى
حد لايوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا
الفرق لايفيد في دفع النقض المذكور كما لايخفى قوله والاصوب ان يجاب آه اي يجاب عن السوال الثالث
بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجئ انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية وذا بداية يكون المطلق
كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه
لابيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان
الصفة وكذا آه منع للملازمة وحاصله انا لانم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان
مغائرا للواجب لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات
الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل
وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل
منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لامغائرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لايضرنا آه يعني
ثبوت الجائز الذي لايكون مغائرا للواجب لايضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود الواجب تعالى
وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون
الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين آه اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين
والمغائر للواجب ولاشك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لايضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا آه تحرير او
اثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشئ لعدم استقلاله في الجواب واجاب
بعض الافاضل بانا لانم كونهما مايجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى
اقول هذا الجواب لايدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلوا اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال آه او

واجبة لا الذاتها ولا لغيرها على ما سيجئ من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نم انه اذا لم يكن
محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى
وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات
جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف
صفاته تعالى لانه يرد حينئذ المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود
محدثا للعلم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من
جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا
بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم
اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله وعلوم
ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم
علية الشئ لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح
كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان
هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا
يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان
الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك و
ما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم وروده المنع عليه واجاب بعض الفضلاء
بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق و
اما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط
القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من
العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا یصلح محدثا بالذات لشئی منه لاحتیاجه الی العلة مما لا یساعده کلام الشارح لان قوله
ضرورة امتناع آه صریح فی ان المراد ہو انه لابد من استناد المحدثات الی محدث مطلقا سواء کان بالذات او
بالغیر لانه الضروری واما انه لابد من استنادها الی محدث مستغن عن الغیر فلا لانه مبنی علی بطلان التسلسل ولانه
لو کان المراد ما ذکر لیکفی ان یقال لو کان جائز الوجود لم یصلح محدثا للعالم ولا حاجة الی قوله لکان من جملة العالم
ولانه حینئذ یکون الاستدلال عائدا الی طریقة الامکان فلا یصح قوله وہذا قریب آه ہذا تقریر کلام المحشی علی
ما سمعته من الاستاذین ویرد علیه ان حمل المحدث علی المحدث بالذات بالمعنی المذکور یجعل الحکم علیه بقوله ہو الله
تعالی بدیہیا او یصیر المعنی ان الموجد المستغنی عن الغیر ہو الذات الواجب الوجود فلا یکون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا یحتاج الی الاستدلال وقال الفاضل الچلپی یعنی حمل المحدث فی قوله والعالم بجمیع اجزائه محدث علی
المحدث بالذات فیصیر محصول الاستدلال انه لو لم یکن صانع العالم واجب الوجود لکان جائز الوجود ومحتاجا الی
الغیر فیکون من جملة العالم الذی ثبت حدوثه الذاتی فلم یصلح محدثا لذلک العالم وبه یندفع الاعتراض المذکور
لان الجائز المباین للواجب یجب ان یکون من العالم الحادث بالذات سواء کان حادثا زمانیا او قدیما اما لا
یساعده کلام الشارح وان جاز نظرا الی ظاہر عبارة المصنف حیث صرح ہناک بان المراد بالمحدث المخرج من
العدم الی الوجود بمعنی انه کان معدوما فوجد فلا یتم الدلیل انتہی کلامه وفیه ان المتکلمین لم یقولوا بالحدوث
الذاتی علی ما صرح به الشارح فی بحث التکوین بقوله ان ہذا معنی القدیم والحادث بالذات علی ما یقول به الفلاسفة
واما عند المتکلمین فالحادث ما لوجوده بدایة ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافه فالتوجیه المذکور لیس بصحیح لا
انه مما لا یساعده کلام الشارح قوله والشئی لا یدل علی نفسه یعنی لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم ولو کان
من جملته یصلح دلیلا علی وجود المبدأ لان العالم اسم لما یصلح کل جزء منه دلیلا علی وجود المبدأ له لکنه لا یصلح دلیلا
علی وجود المبدأ اذ الشئی لا یکون دلیلا علی نفسه فلا یکون مبدأ ومدلولا للعالم او لا یکون حینئذ ای حین عدم
دلالته علی نفسه من العالم فاذا لم یکن من العالم لم یکن مبدأ له علی ما تقتضیه الملازمة التی فی قولنا لو کان جائز
الوجود لکان من جملة العالم فیلزم حین کونه مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منه و
انه تناقض ویحتمل ان یکون معنی قوله او لا یکون حینئذ من العالم انه لا یکون حین کونه مبدأ ومدلولا من العالم
الذی ہو علامته ودلیل واذا لم یکن من العالم لا یکون مبدأ وقد کان حین کونه مبدأ ومدلولا من العالم الذی ہو
علامته ودلیل فیلزم حین کونه مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منه فانه تناقض فلا یکون

مبدأ او بدلولا للعالم وعندی ان الاول اظهر واقرب الی الفهم وفی بعض النسخ بدل کلمة او فی قوله اذ لا یکون
او الفاصلة والمعنی انه اذا لم یدل علی نفسه یلزم ان لا یکون مبدأ له وان لا یکون من العالم وعلی کلا التقدیرین
یلزم التناقض لغرض کونه مبدأ او من العالم ولا یخفی انه تصحیف اذ لا معنی للتردید لتحقق لزوم کلا الامرین فلا فائدة
فی ایراد کلمة حینئذ فی اللازم الثانی وترکه فی الاول قوله الاول طریقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو کان جائزا لکان من جملة العالم الذی هو محدث فلا یصلح مبدأ له والا لکان الشیٔ علة لنفسه لکونه محدثا
محصل الثانی ان مبدأ الممکنات لو کان جائزا لکان من جملة الممکنات فلم یصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظاهر آه
اذ لا فرق بینهما الا بحسب الحدوث والامکان لکن الثانی اقوی علی ما بین فی موضعه قوله ابطال التسلسل آه یعنی
معنی ابطال التسلسل اقامة دلیل ینتج بطلانه سواء اقیم علی بطلانه اولا واذا کان معنی الابطال ما ذکر اعنی اقامة دلیل
ینتج آه فالتمسک فی اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الی اقامة دلیل ینتج بطلانه فیکون افتقارا
الی ابطاله اذ لا معنی له الا اقامة دلیل ینتج البطلان وهو متحقق فیکون محصول قول الشارح وقد یتوهم ان هذا دلیل
آه انه قد یتوهم ان هذا دلیل علی اثبات الواجب من غیر افتقار الی اقامة دلیل ینتج بطلان التسلسل ولیس کذلک
بل هذا الدلیل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار فی اثبات الواجب الی اقامته افتقار الی اقامة دلیل ینتج
بطلان التسلسل فلا یکون دلیلا من غیر افتقار الی ابطال التسلسل فلا یرد علیه ما قیل ان الافتقار غیر الاستلزام
وما ذکره الشارح بقوله بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل انما یفید ان هذا الدلیل مستلزم وینتج لبطلان التسلسل
لا الاحتیاج فی اثبات الواجب بهذا الدلیل الی ابطاله والمدعی هذا الا ان هذا الدلیل اذا کان اشارة الی احد ادلة
اقامتها ینتج بطلان التسلسل یکون الافتقار الیه افتقارا الی ابطاله قوله وفی قوله ابطال التسلسل آه یعنی
فی اختیار الشارح لفظ الابطال فی قوله بل هو اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل دون ان یقول بطلانه
اشارة الی ان معنی الابطال اقامة دلیل ینتج البطلان مطلقا اذ لو کان معناه اقامة الدلیل علی بطلان التسلسل
لا یصح العبارة المذکورة اذ یصیر المعنی بل هذا الدلیل اشارة الی احد ادلة اقیمت علی بطلان التسلسل ولا یخفی فساده
لان هذا الدلیل لم یقم علی بطلانه بل علی اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ینتج بطلانه لا یقال انما یلزم
الفساد المذکور لو کان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل ولیس کذلک فان عبارته صریحة
فی انه اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل ولا اخفاء فی ان کون هذا الدلیل مقاما علی اثبات الواجب لا ینافی
کونه اشارة الی دلیل اقیمت علی بطلان التسلسل بل انما ینافیه کونه نفس ذلک الدلیل علی ما اعترف به

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما للنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة البطال محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله ثم بمجرد خروج العلة آه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها آه اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله اعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق آه اي حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة ينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهی لاتکون آه اذ العلل لاتکون الا مجتمعة لان الکلام فی العلل الموجودة وهی تجب اجتماعها مع المعلول فحینئذ یکون الدلیل المذکور مختصا بالامور المجتمعة ایضا قوله وهذا البرهان آه ای برهان التطبیق یعم ابطال التسلسل فی جانبی العلل والمعلولات المجتمعة فی الوجود اما مترتبة طبعا کما فی سلسلة العلل والمعلولات او وضعا کما فی الابعاد او غیر مترتبة کما فی النفوس او المتعاقبة کالحرکات الفلکیة والیه ذهب المتکلمون والحکماء اشترطوا الاجتماع والترتیب فلا یجری عندهم فیما لیس فیه الترتیب والاجتماع قوله وبه یبطل عدم تناهی النفوس الناطقة آه ای ببرهان التطبیق یبطل عدم تناهی النفوس الناطقة المفارقة الذی ذهب الیه ارسطو ومن تبعه حیث قال ان النفس الناطقة قدیمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التی هی شروط فیضانها من المبدأ القدیم والمفارقة عن الابدان غیر متناهیة لا تناهی الابدان التی فاضت علیها لاستنادها الی اقتضاء الادوار الفلکیة التی هی لا تناهی ولا استحالة فی عدم تناهیها اما الابدان فلانها متعاقبة علی حسب تعاقب الحرکات واما النفوس فلانها وان کانت باقیة بعد الافتراق عن الابدان فیلزم اجتماع الامور الغیر المتناهیة فی الوجود لکن لیس بینها ترتیب طبیعی ولا وضعی وانما قید بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهیة عنده ایضا لتناهی الابدان ضرورة تناهی الابعاد قوله لانها مترتبة آه دلیل لقوله وبه یبطل یعنی ببرهان التطبیق یبطل عدم تناهی النفوس الناطقة المفارقة علی تقدیر اشتراط الترتیب فی جریانه ایضا کما ذهب الیه الحکماء لانها وان لم تکن مترتبة بحسب الذات لکنها مترتبة بحسب اضافتها الی الازمنة التی حدثت فیها الترتیب تلک الازمنة فنقول لو کانت النفوس الناطقة غیر متناهیة فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فی الیوم متسلسلة الی غیر النهایة وجملة مبتدأة مما حدثت فی الامس کذلک ثم تطبق بینهما علی حسب تطبیق الازمنة فان وقع بازاء کل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم کون الناقص کالزائد والا فیلزم تناهیهما قوله وما ذکره بعض الافاضل آه یعنی ما ذکره بعض الافاضل فی عدم جریانه فی النفوس المفارقة بان هذا انما یتم اذا کانت النفوس الحادثة فی الازمنة المتعاقبة متساویة فی العدد فبحسب تطبیق الازمنة المترتبة یحصل التطبیق بینها لکنها لیست کذلک اذ قد یحدث جملة من النفوس فی زمان وجملة اخری اقل من الاولی او اکثر فی زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فی العدد وقد یحدث احاد النفوس فی ازمنة مترتبة لتحقق الابدان فیها فحینئذ لا یحصل الانطباق فی افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما یدل علی امتناع تطبیق فرد بفرد وهو غیر لازم فی التطبیق بل یکفی فیه تطبیق المتناهی بالمتناهی قل او کثر فیکفی فی انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان کانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وکثرتها لان کل جملة من النفوس یوجد فی زمان واحد متناهیة

لان الابدان التي هي شروط حدوثهما عند القائل بعدم تناهيهما متناهية لتناهي الابعاد والتي تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالتشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالتشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالتشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك تتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقهما من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى او لا يقع

فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظاهر
فانها اكوانات متعددة بوجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم
اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا
فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم آه
يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر وتساوي ما كان
ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الا موجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها و
الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي
في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان
يقع بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل ان يفرض ذلك
في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشتراط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان
بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منها
بازاء الاخرى امرا يكون بعضهم من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع
اي ولو سلم عدم الانقطاع باعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية
على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود العلمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق
لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيهما على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد
فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى آه حاصله ان مراتب الاعداد الغير
المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم
تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع
العلم كما ان قدرته الشاملة انما تشتمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى فان

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه آه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونهما غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والوحدة والنقطة والعدم والملكة يكونان وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في المواقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير متناهية آه جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلا

واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه
عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ
نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء
الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد يحيط
بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع
استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي
لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل
المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم
لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع
ان المراد آه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة
ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا التقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان
دفع التوهم بالعناية المذكورة انما انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي
اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب فالتوهم
المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون
ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة
الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم
اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجوب بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام
مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه آه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدا وواحد
خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب
وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم
له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدا وراجعا الى الذي سألتموني والله خبره وواحد بدل منه او خبر بعد
خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي

تسميه

سالمتوني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون آه يعني اذا كان المراد
بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان
الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا
كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يكون التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا
او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة
على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان
مقتضى الذات لا يكون الا واحدا قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده
بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقرير المدعى آه اي اذا كان
المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن آه محل تامل لانه يدل على ان المدعى
نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من
الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اي الا ان تخصيص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق
آه الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال آه اي او لا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه
الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل ناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال
فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا آه اي لكن يرد على هذا
البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى
ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث و
صفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب
لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب
ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين آه يعني
ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق
واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمال لا يكون نقصا

بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب
والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية
على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل **قوله** ههنا بحثان الاول النقض آه
اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة
مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المحال اعني وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن
تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور
لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم
اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار
انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد
جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق
القدرة عليه **قوله** والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني
لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس
محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة
ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تخيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا
اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف
للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز
لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة
ودفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تامل **قوله** والجواب آه هذا
جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا
ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه
ولا شك انه لا يجري في صورة النقيض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة **قوله** لا نم
الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر

قوله ای لاتدافع آه یعنی ان المراد بالتضاد المعنی اللغوی وهو المنافات مطلقا دون المعنی الاصطلاحی لما سیجئ وان الکلام علی حذف المضاف اعنی لفظ التعلق لان الکلام فیه حیث قال وکذا تعلق الارادة بکل منهما امر ممکن فی نفسه قوله ولم یرد بالتضاد آه یعنی لم یرد بالتضاد کون الامرین الموجودین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة ولا یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر لان حصول الضدین فی محلین جائز فعلی تقدیر تحقق التضاد بین تعلقیهما لا خلل فی صحة الدلیل لتغایر متعلقیهما ضرورة کون متعلق احدهما السکون ومتعلق الاخری الحرکة فیجوز حصول ذینک التعلقین ویتم الدلیل بلا حاجة الی نفی التضاد بینهما قوله وایضا المانع آه ای وایضا یرد علی تقدیر ارادة المعنی الاصطلاحی ان المانع من الاجتماع فی محل واحد لا ینحصر فی التضاد فان کل واحد من التضایف والعدم والملکة والایجاب والسلب ایضا مانع من الاجتماع فنفی التضاد بین تعلقی الارادتین لا یکفی فی جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفی لان التعلقین وجودیان فلو ثبت بینهما تناف لکانا متضادین وفیه انه لو کان المنفی بین التعلقین المتضاد لکان لم یثبت بین المرادین اعنی الحرکة والسکون ایاه ایضا ولیس کذلک کما لا یخفی قوله ای ودلیلهما آه یعنی لیس المراد بالامارة الدلیل الظنی حتی یرد بان الظنی لا یفید فی المطالب الیقینیة خصوصا فی اثبات التوحید قوله اذ یلزم آه ای یلزم العجز الاحتیاج الی الغیر فی تنفید القدرة وعدم سد الغیر طریقه والاحتیاج الی الغیر مطلقا سواء کان فی الوجود او فی الایجاد او فی شئ آخر نقص مستحیل علی ذات الواجب فان الاجماع منعقد علی ان وجوب الوجود معدن کل کمال ومبعد کل نقصان واذا کان الاحتیاج مستحیلا علی ذات الواجب الوجود لا یکون العاجز واجبا فیکون حادثا وممکنا وبما قرره المحشی اندفع ما قیل من ان اللازم الاحتیاج فی الایجاد وهو لا یستلزم الحدوث والامکان بل المستلزم له الاحتیاج فی الوجود وهو غیر لازم لکن یرد علیه ان هذا انما یتم علی من یقول بحجیة الاجماع وانا لا نم ان الاحتیاج مطلقا نقص فان الواجب یحتاج فی ایجاده الی امکان المعلول تامل ولا یخفی علیک ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث آه یدل علی ان المدعی اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الی هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعین القادرین علی الکمال فتفسیر قوله ولو امکن الالهان بقوله ای صانعان قادران علی الکمال لیس بشئ قوله ان قلت آه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما یستلزم عجزه والا لزم ان یقول المعتزلة بعجزه تعالی لانهم قائلون بان الله تعالی اراد طاعة الفاسق وایمان الکافر ومع ذلک لا یحصل قوله قلت العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم یقولوا بعجزه تعالی لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا یجوز التخلف

عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر التفويضية دون القسرية فلا اشكال
قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا
ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير **قوله** يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون
واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع
الملازمة كما لا يخفى تامل فانه دقيق **قوله** وهذا الجواب مبني آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم
التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه **قوله** فمعنى قوله آه اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني
على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
عدم التكون بالفعل تمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم
به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نم بطلان اللازم
بل لا بد له من دليل **قوله** فتدبر اي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة **قوله** لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض اي لم تتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر **قوله** واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** ويرد عليه ان الترديد آه يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بالمجموع آه
اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الالهان لم تتكون السماء والارض الا انه يمكن التمانع
بينهما في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بالمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تفت به او
بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء
والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان
يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحدة منهما او تفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكوينها واقع لمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه لمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا الخ اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكوين يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكوينهما على سبيل التوارد بان يوجد الكل منهما علیحدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكوينهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكوينهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما آله وفي بعض آخر آله آخر فنقول لو امكن آلهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم العدم كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علة الثابتة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل آه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس بشيء منشائه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الچلپي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا انهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة آه اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد ولم يكن العالم ممكنا فضلا ان يكون موجودا الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدورية بينهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظ عند التامل قوله لو اريد باللازم آه نقل عنه تقرير الدليل بهذا الوجه لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع آه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده مع وجود علة التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم

فيما

قطعا اما الملازمة فلان التعدد یستلزم امکان التمانع وهو یستلزم عدم التکون بالامکان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علة التامة ممتنع والا لم یکن العلة التامة تامة **قوله** فیلزم آه اذا کان کلمة لو لا تفید الا الدلالة علی ان انتفاء الثانی لانتفاء الاول فی الزمان الماضی یلزم ان یکون کلا الانتفائین الماضیین اعنی انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرین مقررین معلومین للسامع لکن قصد بادخال لو علیهما تعلیل الثانی بالاول کما ان قولک لو جئتنی لاکرمتک یدل علی ان کلا الامرین معلوم الانتفاء عند السامع لکن انتفاء الثانی لاجل انتفاء الاول وهو لیس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بیان تحقق انتفاء الاول بحسب جمیع الازمنة الماضیة والحالیة والاستقبالیة بدلیل تحقق انتفاء الثانی المقرر عند السامع والایة لا تفیده فلا یکون استدلالا **قوله** ولو سلم الدلالة آه یعنی ولو سلم دلالة الایة علی ان انتفاء التعدد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء الفساد فیه لتم المقصود اعنی اثبات وحدة الصانع مطلقا بدلیل انتفاء الفساد فی الماضی لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فی الزمان الماضی یکون ما جاز به التعدد فی الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا یکون الٰها فلا یکون جائز التعدد الٰها فیکون الصانع واحدا **قوله** قدماء المتکلمین آه یعنی ان ما وقع فی کلام البعض من الحکم بترادف الواجب والقدیم مستقیم بان یکون المراد به التساوی فی الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد فی المفهوم فان قدماء المتکلمین قد یریدون بالترادف التساوی فی الصدق حیث ذکر الشیخ ابو المعین ان الایمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنی انه یصدق کل منهما علی الآخر ثم بین لکل منهما مفهوما علیحدة وما قیل من انه یحتمل ان یکون لکل منهما ولاحدهما معنیان احدهما مشترک بینهما والآخران متغایران والترادف باعتبار المشترک وعدمه باعتبار المتغایرین فالتایید لیس علی ما ینبغی فمجرد احتمال اذ لیس فی عبارته ولا فی عبارة القوم ما یشعر بکونهما من الالفاظ المشترکة **قوله** یرد علی ظاهره آه ای یرد علی ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصریح من ان وجود الصفات کوجود الواجب مقتضی ذاتها من غیر احتیاج الی شیء فیرد علیه ان کل صفة محتاجة فی وجودها الی موصوفها فکیف یکون واجبة لذاتها **قوله** وسیجیء تاویله ای تاویل التصریح المذکور وهو ان المراد من کونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالی بمعنی ان ذاته تعالی کافیة فی اقتضائها من غیر احتیاج الی امر ما لانه تعالی موجب فی صفاته لئلا یلزم کونه محل الحوادث ولا شک ان الواجب الذاتی بهذا المعنی اعنی عدم الاحتیاج الی الغیر لا ینافی احتیاجها الی موصوفها فحینئذ لا یرد ما ذکره هذا حاصل ما نقل عنه لکن لا یرد علی باطنه لان معنی کون الشیء موجودا بذاته ان لا یحتاج الی الغیر فی وجوده اصلا لا بمعنی عدم الاحتیاج الی شیء اصلا فیکون الصفات واجبة لانها لیست غیر الذات انتهی کلامه وانت خبیر بان هذا التاویل مع

عدم تماسیته فی نفسه لتوقفه علی القول بان الایجاب لیس نقصانا فی صفاته وبان قولهم علة الاحتیاج هو الحدوث
دون الامکان انما هو فی غیر الصفات وان قولهم کل ممکن حادث انما هو فیما اذا کان صادرا بالقصد والاختیار
وکل ذلک تخصیص فی احکام العقلیة مع عدم تحمل العبارة له لان ضمیر قوله لذاته راجع الی الموصول فی الواجب
وکما ان حمل الله علیه یجعله واجبا لذاته کذلک حمل الصفات علیها یجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا یطابقه الاستدلال
المذکور فان قوله لکان جائز العدم فی نفسه صریح فی ان المراد ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بمعنی ان ذاته و
حقیقته یقتضی لوجوده من غیر احتیاج الی شیء اصلا اذ جواز العدم فی نفسه ان یقابل الوجوب بهذا المعنی قوله
هذا یدل علی ان وجود آه یعنی قولهم ان المحدث ما یتعلق وجوده بایجاد شیء آخر یدل علی ان الصفات القدیمة لا
یتعلق وجودها بایجاد شیء لعدم کونها محدثة وهذا جهالة بینة فان بدیهة العقل حاکمة بان الصفات محتاجة فی وجودها
الی موصوفها فان قلت ما یحکم بالضرورة هو احتیاج الی وجود الموصوف لا الاحتیاج الی ایجاده والا لزم کون الصفات
مخلوقة فلا یلزم الجهالة قلت لیس المراد بالایجاد ههنا الاخراج من العدم الی الوجود فانه غیر لازم من الاحتیاج
الی المخصص بل مدخلیته فی الوجود وهذا بل اقتضاء الوجود ولا شک ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف
وجودها هذا ویرد علی الاستدلال بحث قوی وهو ان الاحتیاج الی اقتضاء المخصص وجوده لا یستلزم الحدوث
بمعنی سبق العدم علیه الذی هو مناف للقدم بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لجواز ان یکون ذلک الاقتضاء بطریق
الایجاب وما ذکروا من ان کل ما هو محتاج فی وجوده الی شیء فهو مسبوق بالعدم لیس بصحیح فی اطلاقه بل فیما اذا کان
صادرا عنه بالاختیار والتمسک بان کل ما سوی الله حادث والمحتاج الی الحادث حادث لا یجدی نفعا لجواز ان
یکون المخصص امرا عدمیا ازلیا قال بعض الفضلاء الجهالة البینة انما یلزم اذا کان محمولا علی ظاهر کلامهم اما اذا کان
محمولا علی التاویل المذکور ویکون المراد انه لو لم یکن واجبا لذاته ای الذات الواجب لکان محتاجا الی مخصص
مباین مفارق فیکون محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یکون محتاجا فی وجوده الی ایجاد شیء آخر مغائر له والصفات لیست
غیر الذات فلا یکون محدثة فلا تلزم الجهالة البینة اذ لا یلزم منه ان لا یتعلق وجودها بایجاد شیء اصلا انتهی کلامه ولا یخفی
علیک ان هذا التوجیه مع استلزامه استدراک قوله والا لکان جائزا فی نفسه بل یابی عنه ومع ورود الاعتراض السابق
علیه یرد علیه انا لا نسلم انه لو لم یکن واجبا لذاته تعالی لکان محتاجا الی مخصص مباین مفارق لم لا یجوز ان یکون محتاجا الی امر
لیس غیر الذات ولا علیه کان یکون قدیما صادرا عن ذات الواجب تعالی بتوسط صفة واجبة بذاته تعالی فلا یلزم حدوثه
ولا کونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الازکیاء قوله وان قالوا آه یعنی ان قالوا فی دفع الجهالة المذکورة ان المراد

بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة
ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض آه يعنى واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقائها
غيرها لانفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها فى اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما
يحصل فى زمان الثانى لانها عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ما سيجئ فى الشرح قوله لكن يرد ان البقاء
آه يعنى يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية
وصيغة الباقى يقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه
ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى
فلا شك فى صحته لكن لم يجوزوا نفيه البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها
بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد
فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض
فى كل آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف
به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر
ايضا فان تجددها الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة فى الخارج والا
لزم كونه محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجئ فى التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول فى الخارج قوله يعنى
ان تصور الواجب آه يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان احد انما العالم

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان المحدثه بواسطة مختار
صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر
عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما دون الواجب لان الايجاب بلا
قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها
وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم
ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه
قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم
فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب
صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك
العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجي بعد هذا في
قوله والصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى هذا آه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني
على ان بقاء الشئ امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشئ آه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم
الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
المتقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في

كلام الشارح قوله يعني ان تفسير آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا او دفع لهذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي محدوده على امتناع
بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا
جعلوا آه نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم ببقاء الاعراض
ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى
يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان
التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف
عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل ودون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال لكمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان
يكون آه اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات
الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد
في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه
ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اي يرد ايضا انا لا نم ان الاذن بالشيء اذن
بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في
الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بشانه
تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه آه

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب آه اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشئ اذن لمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجزي آه على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء وذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوال الهيئة بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال و باعتبار انحلاله اليهما تبعضا او تجزيا قوله لان معنى ما هو آه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما هو سوال عن الجنس ثم معنى الماهية المنسوب الى ما اعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه يجانس شيئا من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما للسوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس من عندك وجوابه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه اي شئ على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغائرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الچلپي قوله مثل السوال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغائرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله ولكن يرد ان يقال آه يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في المائية

المفسرة بای جنس من الاجناس ہو الجنس اللغوی بمعنی الامر الشامل لا الجنس المنطقی ای المقول علی المختلفین بالحقائق عمل بما یدل علیہ ما نقل من المفتاح والجنس اللغوی اعم لشمولہ الحقیقۃ النوعیۃ ایضا فانہم یعدون البشر جنسا واذا کان المعتبر فی المجانسۃ الجنس اللغوی الشامل للانواع الحقیقیۃ فلا یلزم من اتصافہ تعالی بالمجانسۃ اللغویۃ الترکیب فی ذاتہ لجواز ان یکون لہ تعالی حقیقۃ بسیطۃ ولا یکون لہ فصل مقوم فان قیل اذا کان لہ حقیقۃ نوعیۃ بسیطۃ فلا بد لہ من تعیین یمیزہ عما یشارکہ فیلزم الترکیب فی ہویتہ لان ما بہ الاشتراک غیر ما بہ الامتیاز قلت یجوز ان یکون ذلک التعیین امرا عدمیا غیر داخل فی ہویتہ تعالی فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذکور بان المراد بالمجانسۃ المجانسۃ بالمعنی العرفی ای المشارکۃ فی الجنس الاصطلاحی ولا شک ان ثبوت الجنس الاصطلاحی لہ تعالی یستلزم الترکیب فی ذاتہ تعالی لا بالمعنی اللغوی وہو المشارکۃ فی الجنس اللغوی حتی یرد ما ذکروا بالقرینۃ قولہ یوجب التاثر بالمعقول بتعددہ واما قولہ لان ما ہو آہ فہو اشارۃ الی بیان المناسبۃ بین المعنی العرفی واللغوی لا ان ہذا المعنی مرادہ ویؤیدہ ما سیاتی من قولہ ولا یماثلہ شیء فتامل قولہ یعنی ان البعد امتداد آہ یعنی ان کلمۃ او لیست للشک المنافی للتعریف بل لتقسیم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وہ لہ نوعان احدہما القائم بالجسم وہو الجسم التعلیمی والثانی الامتداد المجرد عن المادۃ القائم بنفسہ بحیث لو لم یشغلہ الجسم لکان خلاء وہذان النوعان عند من یقول بوجود الخلاء ای البعد المجرد الذی یشغلہ الجسم والخلاء وان کثر اطلاقہ علی المکان الخالی عن الشاغل لکن قد یطلق علی ہذا المعنی کما وقع فی ہدایۃ الحکمۃ حیث قال المکان اما الخلاء او السطح واما عند القائلین بانہ ہو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی المنافین لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنی الامتداد القائم بالجسم قولہ وہذا التعریف آہ یعنی تعریف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسہ انما ہو للبعد الموجود الذی اثبتہ الحکماء حیث قالوا بوجود المقدار اذ القیام انما یعتبر فیہ واما تعریف البعد بالموہوم الذی ہو لا شیء محض کما ہو مذہب المتکلمین النافیین للمقدار فیعرف بالمقایسۃ علیہ بان یقال البعد امتداد موہوم مفروض بالجسم او فی نفسہ صالح لان یشغلہ الجسم وینطبق علیہ بعدہ الموہوم قولہ وہذا مبنی علی وجود الحیز یعنی لزوم قدم الحیز انما ہو عند من یقول بوجود الحیز کما ہو مذہب الحکماء من ان القدم والحدوث انما یکونان من صفات الموجود واما عند المتکلمین القائلین بانہ موہوم محض فلا یلزم من کونہ فی الازل قدمہ فلا یتم استدلالہم علی مذہبہم فلا یکون دلیلا تحقیقیا ولو ارید بالقدم ہہنا معنی الازل فاستحالۃ ازلیۃ المعدوم ممنوع کیف وان الاعدام الازلیۃ غیر متناہیۃ قال الفاضل المحشی ولعل الشارح اراد بقدم الحیز ازلیتہ وہذا ایضا محال فی حقہ تعالی اذ یلزم حینئذ ان یکون للمتحیز وضع معین ازلیۃ یشار الیہ بالاشارۃ الحسیۃ وان کان امرا وہمیا وان یکون الواجب محتاجا الی ذلک الامر

الوہمی فی الازل وکل ذلک محال علیہ تعالی او اراد بقدم الحیز قدم المتحیز وہو محال عند المتکلمین اذ یلزم حینئذ تتالی الاکوان الغیر المتناہیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ الغیر المتناہیۃ ویبطلہ برہان التطبیق انتہی کلامہ ویرد علیہ انا لانم لزوم الوضع الذی یشار الیہ بالاشارۃ الحسیۃ وان الاحتیاج الی الامر الوہمی ینافی وجوبہ الذاتی لجواز ان یکون مقتضی ذاتہ کسائر الصفات وعلی تقدیر التسلیم فلا حاجۃ الی التطویل بل یکفی ان یقال انہ تعالی لیس بمتحیز والا لزم احتیاجہ الی الحیز وہو ینافی الوجوب وانا لانم انہ یلزم تتالی الاکوان الغیر المتناہیۃ لجواز ان یکون لہ تعالی کون واحد فی ذلک الحیز مستمر من الازل الی الابد وانما یلزم لو کان کونہ تعالی من قبیل الاعراض الحادثۃ التی لا تبقی زمانین قولہ والاکوان من الموجودات العینیۃ آہ یعنی علی ما مر من ان المتکلمین وان انکروا الاعراض النسبیۃ باسرہا الا انہم قالوا بوجود الاکوان الاربعۃ الحرکۃ والسکون والاجتماع والافتراق قولہ ہذا التردید آہ دفع لما یتوہم من ان التردید المذکور قبیح اذ لا یتصور زیادۃ الشیء علی حیزہ او نقصانہ فی جمیع المذاہب کما یشہد بہ الرجوع الی معناہ وحاصل الدفع ان ہذا التردید لاظہار بطلانہ علی جمیع التقادیر المحتملۃ عند العقل سواء ذہب الیہ احد اولا وقیل انہ تردید بالنسبۃ الی المعنی اللغوی للتحیز اذ ہم یطلقونہ علی الزائد والناقص یقال زید فی المسجد وعلی الکرسی قولہ ثم ان ہذا الدلیل ای ہذا الدلیل علی وجہ قررہ الشارح مبنی علی تناہی الابعاد وانما قلنا ذلک اذ لو قرر بانہ اما ان ینقص عن الحیز فیکون متناہیا او یساویہ او یزید علیہ فیکون متجزیا لا یکون مبنیا علیہ کما لا یخفی قیل ان الدلیل المذکور مبنی ایضا علی انہ لیس جزءا لا یتجزی لانہ یترکب عنہ غیرہ ولانہ احقر الاشیاء واخسہا والا فیجوز ان یکون ناقصا من الحیز ولا یکون متناہیا اذ التناہی من خواص المقدار والجوہر الفرد لا مقدار لہ قولہ وجہ ضعفہ آہ حاصلہ منع الملازمۃ یعنی لانم انہ لو اتصف اجزاؤہ بصفات الکمال یلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرۃ واخواتہما لا یستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتی یلزم ما ذکروا بعض الافاضل بین وجہ ضعفہ بمنع الملازمۃ الثانیۃ یعنی لانم انہ لو لم یتصف اجزاؤہ بجمیع صفات الکمال یلزم نقص الواجب وحدوثہ وانما یلزم لو لم یتصف المجموع ایضا وفیہ ان نقص الجزء یستلزم حدوثہ وحدوث الجزء یستلزم حدوث الکل انتہی کلامہ اقول کون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبۃ الی الجزء ممنوع لا بد لہ من دلیل وعلی تقدیر التسلیم فثبوت ان نقص الجزء یستلزم حدوثہ موقوف علی ما اشتہر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن کل کمال ومبعد کل نقصان لکن لم یقم علیہ دلیل یعتد بہ قولہ ویرد علیہ اثبات الملازمۃ الممنوعۃ یعنی ان المراد بصفات الکمال جمیعہا علی ان یکون الاضافۃ للاستغراق ولا شک ان الاتصاف بجمیع صفات الکمال یستلزم تعدد الواجب لان من جملۃ تلک الصفات وجوب الوجود بل ہو اصل بالنسبۃ الیہا فان قیل علی ہذا لا یکون الشرطیۃ

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب
الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث بجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد
الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال
لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال
العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله
يريد ان هذا التصريح آه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرأ
بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض
قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما
ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق لقوله
من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تاكيدا لقوله لا
يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نم انه لو خرج
عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار بجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات
الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق
بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الچلپي يرد عليه ان المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى
لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود الممكن لان
دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد به ما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها
من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شان كل ما يحصل
بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي الا ان ما علم
لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف
بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل
وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس
لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل
لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك
بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور فيما بينهم
انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث
انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة
بانها واقعة الآن او غدا او امس فلزمه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى
من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم
يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في
اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال
الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقطة من فوائد علماء الكلام قوله المنافي للايجاب

هو القدرة آه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاتها كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادته آه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل تحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشئ متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات بجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوته باخذ هذه الاوصاف بموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيا بذاته بحكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لايحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى قوله وقد فرعوا آه تائيد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم آه يعني لعل المراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يا باه قولهم آه يعني يابا عن ان يكون المراد بما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نفى كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفى بهذا المعنى دون العالمية
اذ هما متساويتان الاقدام فى ذلك تامل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعنى يابى ما ذكر قولهم عالم
بالذات وظاهر قولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا
وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل آه اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ
الانكشاف والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى الانكشاف
وهى التى يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التى هى مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدوانى فى شرح
العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند
الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولا ارى باسا فى اعتقاد احد طرفى النفى
والاثبات فى هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعنى ذات
الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا يعنى لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته
تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم فى شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغائر الذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها
قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله قد اقتصر على الاول اى بيان نفى المغائرة بين الذات
والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هى متغايرة قوله لكن اشار يعنى اشار المص نفى تعدد الذات
والصفات القديمة بنفى التغائر بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من
لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغائرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغائرة
للذات والفاضل المحشى قال اشار آه اى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المص قوله
فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلى عطف على قوله لان الجواب اى انما قال

اشارة الى ان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل تميم هو نفي المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المصنف آه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا كما نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا في قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف آه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا في الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح وفي بحث حذف المسند في شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة ذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله ذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح والمريم ويشهد له قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لا ستره عليه بقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب آه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك

الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم آه الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل آه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة و السمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء آه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل آه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي فرد وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح آه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة

بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا وهو من قبيل اجزاء الكلام على متعارفهم العرف قوله وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعني منع للملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها حديث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور آه اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظ اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة

هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والچلپي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة **قوله** قالوا اي بينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ازدياد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل **قوله** سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح **قوله** بحيث يتصور وجود احدهما آه بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى بيان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود **قوله** فلا يرد النقض آه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكن يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة **قوله** لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما **قوله** فليتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقصان المذكور مندفع لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعي لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى **قوله** لما كان عدم الانفكاك آه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين **قوله** والا المجرد آه اي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا
اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا آه قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية
لله تعالى بناء على ان المتغائرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية
لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك
ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغائرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر آه اي و
من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه زيد او قدرته ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد آه يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا
نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن
الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض
مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشأه قلة التدبر
قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون
الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود وحده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغائرين حده ما يمكن
الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد
من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير
ان ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف
كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لا

للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال آه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على
من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة
عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا
آه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما او حالا
به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع
بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل
متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع
محلا للعالم او محلا بمحله او جزء الشى وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل
بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور بل هذا الا تفسير وتخصيص بامر خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم
كل تعريف اخص لاجل تخصيص المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح
فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا
الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على
تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان الاعراض لا يبقى زمانين وقيل
فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه
حينئذ داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد ان
تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها
قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة
انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الاضطراب
انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم
سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقد يمتنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا اولى ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفة بحسب التحيز قوله و

مرادهم آه جواب سوال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الانفكاك الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرضي اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل للتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى قوله لان الكليين آه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله

وعدم تصور هذا العرض آه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله وبه يظهر آه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور آه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغائرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة

البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة فی صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضی فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضی قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير آه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فی المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فی الهوية والتغاير فی المفهوم لا يصح فی العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر فی حواشی شرح التجريد ان الحمل فی الذاتيات هو الاتحاد فی العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لن النافية وانه تصحيف فضل وقع فی عامة نسخ الحواشی بدل لن النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل ای زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فی قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ الا ان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفی بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل اللام عن النون وفی بعض النسخ تصحيف مخل قوله اذ لا يمكن عطفه آه مثل ان يقال انه معطوف على قوله فصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرا يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع فی بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله فصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ ای مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلی بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضی النفسية ای العينية حتى يلزم من مغايرة الشیء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير

موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه بل تم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغائرا له سواء كانت نفسه او لا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون
العشرة مغائرا له فلو كان الواحد مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه لان المغائر للشيء لما ليس غيره اذ لو كان بدونه يلزم اتصافه
بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة آه فلا يلزم من مغائرة الواحد للعشرة ومغايرة يا زيد له مغايرتها لنفسهما قوله فان
للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع
ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون
مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع
والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم بعينه
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية
بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من
ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الان او قبل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل
واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود آه يعني القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن يعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المثبت ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق آه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي ان كون الماخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة
اطلاق المستوي وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف
بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له
او وصول الهواء ومغائرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بالشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين
الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار قوله عند
الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوة مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله و
اولهما غيرهم آه اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على
وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى
المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها فينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها فينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا
بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فحينئذ لا يرد ان العلم آه لان
العلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به آه اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل
وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغائرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس العدم ورود النقل
بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بها امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام
الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب
ونفي الاختيار المبني على صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال
لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب
تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم
يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل
نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين
يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد
الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة
ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه جواب
عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها
وتقتضي ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه
للمساوي بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة آه يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها
صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب
عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو
ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع
وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد
وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه حينئذ يجوز ان
يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

فی التسلسل فیما لیس بمحال وفیہ تامل **قولہ** تحقیقہ ای تحقیق ان العلم غیر الصفۃ التی ترجح احد المقدورین بالوقوع
آہ لو کان عینہا فلا یخلو اما ان یکون مرجح احد الطرفین العلم بنفسہ حقیقۃ المقدور او العلم بوقوعہ ووجودہ فی الخارج
وکلاہما لا یصیر ان مخصصا اما الاول فلانہ عام شامل للواقع وغیرہ فانہ تعالی یعلم الممکن والممتنع والواجب فلا یکون
مخصصا لہ وہو ظاہر واما الثانی فلان العلم بوقوع الشئی فرع وتابع لکونہ مما یقع فی الحال او الاستقبال فان
المعلوم ہو الاصل والعلم صورۃ لہ وظل وحکایۃ عنہ سواء کان متقدما علیہ وہو الفعلی او موخرا عنہ وہو الانفعالی
والصورۃ والحکایۃ عن الشئی فرع ذلک الشئی حتی لو لم یکن ذلک الشئی بتلک الحیثیۃ التی تعلق بہ العلم لا یکون علما
بل جہلا واذا کان العلم بوقوع الشئی فرع کون الشئی مما یقع فلا یکون عین الارادۃ التی کون الشئی مما یقع فرع وتابع
لہ وبما حررنا لک اندفع ما قیل ان یکون العلم تصورا او تصدیقا انما یتم فی العلم الحصولی وعلم اللہ تعالی حضوری اذ
لیس المراد بالتصور والتصدیق ما ہو قسمین للعلم الحصولی اعنی الصورۃ الحاصلۃ بدون الحکم او مع الحکم بل العلم بنفس
حقیقۃ الشئی او العلم بوقوعہ سواء کان حصولیا او حضوریا واندفع ایضا ما قیل انا لا نسلم ان التصدیق فرع الوقوع و
انما یکون کذلک لو کان الزمان الماضی معتبرا فی القضیۃ المصدقۃ بہا اما اذا کان القضیۃ ممکنۃ عامۃ او مطلقۃ عامۃ او
مقیدۃ بالزمان المستقبل فلا یکون التصدیق بہا فرع وقوعہا لان التصدیق علی ہذا التقدیر وان لم یکن فرعا
للوقوع بمعنی تاخرہ عنہ فی الوجود لکنہ فرع لہ بالمعنی الذی ذکرناہ اعنی کونہ ظلا وحکایۃ عنہا وہذا القدر کاف لعدم
کونہ مرجحا لوقوعہ کما لا یخفی علی ذوی الافہام بقی ہہنا بحث وہو ما ذکرہ صاحب نقد المحصل ان ہذا مخالف لما تقرر
عندہم من ان ما علم اللہ تعالی وقوعہ یجب ان یقع تامل **قولہ** وبہ یندفع قول الحکماء ای بما ذکرنا من ان العلم بالوقوع
سواء کان متقدما علیہ او متاخرا عنہ اندفع ما قال الحکماء ان العلم التابع لوجود الاشیاء ہو العلم الانفعالی الذی
یکون مستفادا من الوجود الخارجی کعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلی الذی یکون الوجود الخارجی مستفادا
منہ کما نتصور اولا السریر ثم نحصلہ وعلمہ تعالی من قبیل الفعلی اذ ہو یعلم الاشیاء کما ہی قبل ان توجد فلا یکون تابعا
فیجوز ان یکون مرجحا لوقوع الاشیاء فی اوقاتہا وانما قلنا انہ یندفع لانہم ان ارادوا بہ انہ لیس ظلا وحکایۃ عنہ وہو باطل
وان ارادوا انہ لیس بتابع فی الوجود الخارجی والتحقق لانہ مقدم علیہ فہو مسلم لکنہ لا یصیر بہذا القدر مرجحا لوقوع
المقدور کما لا یخفی **قولہ** نعم یرد ان یقال آہ یعنی یرد ان یقال انہ لا یلزم من عدم کون العلم بنفس المقدور
او العلم بوقوعہ مرجحا ان لا یکون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان یکون المرجح ہو العلم بالمصلحۃ وہو لیس فرعا لوقوع
الفعل بان یکون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فیہ من المصلحۃ ظلا وحکایۃ عنہ وہو ظاہر واجاب عنہ بعض العلماء

بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال

قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطربا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكروه ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجبه صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجبه صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكروه ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السوال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السوال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان ما ورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق

قوله ثم يرد آه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى

قوله وان اريد آه اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة يتساوى الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فليكن هي المرجحة

قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق

به المشیة ولعلهم یخصصون المشیة بمشیة القسر قوله لکن الکلام علی التحقیق فان التحقیق ان کل ما اراد الله تعالی فهو کائن ومراد له وان لم یکن مرضیا وماموراً به بل قد یکون منهیا عنه اجماعاً من اهل الحق لقوله تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا وقوله تعالی ولو شاء لهدیکم اجمعین وقوله علیه السلام ما شاء الله کان وما لم یشاء لم یکن قوله قیل علیه قائله مولانا زاده الشارح الاخیر للعقائد وحاصله ان الدلیل انما یدل علی ان المعنی الذی یجده المخبر حین الاخبار مغائر للعلم بمعنی التصدیق الیقینی لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصدیق فان کل عاقل یصدر الاخبار یحصل فی ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلی تقدیر التسلیم ان هذا الدلیل غیر تام فی شانه تعالی اذ لا یمکن ان یقال انه تعالی اخبر عما لا یعلم لانه یستلزم الجهل او الکذب وکلاهما محال علی ذاته وقیاس الغائب علی الشاهد علی ما قال الامام الرازی من انه لما ثبت مغائرته للعلم فی الشاهد فکذلک فی الغائب اذ لا تختلف فیهما حقیقة الخبر بالاجماع غیر مفید فی المطالب التی یطلب فیها الیقین واجیب عنه بان الذی یصح ان یکون مدلولا للکلام الاخباری حساً هو العلم التصدیقی دون العلم التصوری فلا حاجة الی بیان مغائرته له وان قیاس الغائب علی الشاهد یفید الالزام علی الخصم لقولهم به وقد یقال المقصود ههنا مجرد تصویر الکلام النفسی بحیث یمتاز عن الکلام اللفظی والارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالی فذاک بما نقل عن الانبیاء علیهم السلام ولا یخفی ما فی الکل اما الاول فلانه انما یتم اذا کان دلالة الکلام الاخباری علیه دلالة وضعیة اما اذا کان دلالة الاثر علی المؤثر فلا واما الثانی فلان الالزام غیر مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذی هو من جملة مهمات امور الدین واما الثالث فلان ما نقل عن الانبیاء علیهم السلام بالتواتر انما یدل علی ثبوت الکلام لا علی کونها مغائرة لما سواها فی ذاته تعالی فلا بد من بیان المغایرة وامکانها فی ذاته تعالی حتی یحمل تواتر النقل ثبوته علی ظاهره ولا یأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه یجوز بالحاء المهملة والجیم انتهی فعلی الاول من حزت الموضع احوزه حوزا اسلکته وسرت فیه وعلی الثانی من جاز الابل یجوزها ویجیزها والجواز والجیز السوق اللین قوله المعنی الذی یجده یعنی ان المعنی الذی نجده فی انفسنا عند اخبارنا عن قیام زید اعنی النسبة الایجابیة بینهما لا یتغیر بتغیر العبارات ومدلولاتها المتغیرة بتغیرها اعنی المدلولات اللغویة التی یسمونها فی الاصطلاح معانی اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامکنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غیر اختلاف وتغیر فی ذلک المعنی بل کما یدل علی ذلک المعنی بالعبارة فیدل علیه بالکتابة والاشارة ایضا فعلم انه غیر الکلام اللفظ الذی هو العبارات ومدلولاتها التی تتغیر بتغیرها فلا یرد ان یقال ان الکلام النفسی مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغیرها بتغیر العبارات فیلزم قیام الحوادث بذاته تعالی قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغائر للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات **قوله** ثم ان الشاك آه بيان للمغائرة للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية حين عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغائرا للتصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغائرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغائرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء **قوله** والحق ان الامر عبارة عن الحالة آه اي والحق ان الامر مغائر للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة **قوله** قال في التلويح ثبوت الشرع آه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار من يشاء من عباده واما توقفه على الكلام

فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها و
ثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع
على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك
الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى
قوله فتبين كلاميته تدافع ظ آه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا
يدل على انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد ايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل آه لا حاجة الى التمحل بل
التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق
النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو عند الله
حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم
لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى التكلم عن صدقهم
بطريق ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على
ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقياسه يستلزم آه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره
كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اي
يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام
التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا
يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي
هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه
موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات
القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد
مخلوقة لهم لا بذاته تامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف
الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو راي اهل الحق
قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رات
الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان
الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظي
ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع
له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك
صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب
الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر
الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحدوث آه نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض يختص بمذهب الحدوث

فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السوال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر آه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغائرا للخبر يلزم ان يكون مغائرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغائرته للخبر مغائرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا واستفهاما ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان

قوله ولو سلم فجعل البعض آه ای ولو سلم ان الاستلزام یوجب الاتحاد فجعل الامر والنهی والاستفهام والنداء راجعا الی الخبر لیس اولی من عکسه اذ لا شک فی وجود وقوع الاستلزام بین الکل اذ ما من خبر الا ویستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهی عن العلم بخلافه وطلب الاقبال علیه کما لا یخفی وظهر فساد ما قال الفاضل الچلپی ان استلزام الاخبار للانشاء غیر بین ولا مبین ولو ادعی مجرد الجواز والامکان فهو غیر مفید وقد یقال فی وجه الترجیح کل طلب فی کلام اللفظی یحصل بتصرف فی الکلام الخبری فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فی تضرب علی ما بین فی الصرف فیکون الخبر اصلا فی اللفظی فکذا فی النفسی وانت خبیر بان هذا ظن لا یفید الجزم علی ان الرجوع فی اللفظی ایضا غیر متیقن قوله اعترض علیه بان فیه آه یعنی ان المتحقق فی صورة تصور الرجل ان یأمر ابنه وامره بشیء وهو العزم علی الطلب وتخیله وهو ممکن واما نفس الطلب فلا شک فی کونه سفها بل قیل هو محال لان وجود الطلب بدون من یطلب منه شیء محال کذا فی شرح المواقف وفیه انه انما یکون محالا اذا طلب منه ان یاتی بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان یاتی به بعد وجوده فلا قیل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان کان المطلوب الاتیان حال الوجود محل اشکال اذ المعدوم لیس بشیء فهو غیر فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان کان المقصود الاتیان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا یقال یلزم منه ان لا یامر النبی علیه السلام آه یعنی ان ما ذکرت من ان فی الصورة المذکورة العزم علی الطلب یقتضی ان لا یامرنا النبی علیه السلام بشیء ولا ینهنا بشیء بل عزم علی الامر والنهی بالنسبة الینا وانه قطعی البطلان ضرورة ان خطاب النبی علیه السلام عام لکل مکلف یولد الی یوم القیمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحکم فیمن عداهم بطریق القیاس بعید جدا قوله لانا نقول فرق بین الامر الصریح یعنی ان خطاباته علیه السلام للحاضرین بالقصد والصراحة وللغائبین بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا لیس سفها قوله فان القرآن آه یعنی ان اطلاق لفظ القرآن شائع علی ذلک المولف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف کلام الله تعالی فانه وان کان کالقرآن مشترکا بین اللفظی والنفسی لکن المتبادر منه ولو فی عرف اهل السنة والجماعة هو النفسی وقیل وجه سبق الذهن من القرآن الی هذا المولف ان القرآن یشعر بالقرءة المتعلقة باللفظ دون المعنی قوله وایضا فیه تنبیه علی الترادف ای فی ذکر الکلام بعد القرآن تنبیه علی ترادفهما کما یقال الانسان بشر ضاحک ولا یخفی ان التنبیه انما یحصل لان قوله کلام الله عطف بیان لقوله والقرآن فانه ح یکون متحدا معه فی المفهوم واورد توضیحه لا بدله لان المقصود هو الحکم علی القرآن بانه غیر مخلوق لا علی کلام الله قوله وقد نسبت الکلام

النفسی آه دفع لما یقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل یجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم
علی من ثبت له الكلام یلزم قیام الحوادث بذاته تعالی اذ لا معنی للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسی الذی لیس فیه شائبة
الحدوث فلا حاجة لنا الی العدول عن الظاهر وحمل المتكلم علی موجد الحروف والاصوات قوله یرید به الصحة بحسب
اللغة آه دفع لما یقال من ان اتصافه تعالی بالاعراض بمعنی الایجاد صحیح وانما لم یطلق علیه تعالی لا سیما بمعنی الاتصاف
والقیام او التحیز وبما یوهم الفساد واطلاقه موقوف علی اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع
وحاصل الدفع ان المراد انه یصح وصف الباری تعالی بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان یقال
ان الله تعالی اسود وابیض ومتحرك ومتجسم ومتحیز الی غیر ذلك ولا شك انه غیر صحیح بحسب اللغة الا یری انه لا یصح
ان یقال لمن القی الحجر واوجد الحركة فیه علی ما هو رأی المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله یرد علیه ان هذا آه
یعنی ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القدیم یراد به الحقیقة الموجودة واذا وصف بما هو
من لوازم المحدثات یراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن یطلق بالاشتراك او الحقیقة والمجاز علی المعنیین النفسی
واللفظی فاذا وصف بما هو من لوازم القدیم یراد به النفسی واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات یراد به اللفظی او
المتخیل او الاشكال ویرد علیه ان المقصود تحقیق جواب المصنف علی ما یدل علیه قوله وتحقیقه وهذا جواب آخر لا
تحقیق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنی الكلام النفسی یوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده فی الكتابة والعبارة والذهن وهی اوصاف له باعتبار الامور الدالة علیه لا باعتبار
حقیقته بل من قبیل الاوصاف التی جرت علی غیر ما هی له كما یقال زید مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود الالفاظ
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظی الحادث دون النفسی القدیم وانما قلنا ان الظاهر
المتبادر من قوله واذا وصف آه لانه یمكن توجیهه بحیث یكون تحقیقا لجواب المصنف بان یقال معنی قوله یراد به الحقیقة
الموجودة ان الملحوظ فی هذه الصورة ذاته الموجودة فی الخارج من غیر ملاحظة امر یدل علیه اذ هو من قبیل وصف الشی بما هو
حاله حقیقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فیه من ملاحظة ما هو یدل علیه حتی یظهر صحة الوصف به لعلاقة
الدالیة والمدلولیة فعلی هذا معنی قوله یراد به الالفاظ المنطوقة یراد به حقیقته من حیث یلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخیلة
او الاشكال المنقوشة فح یكون تحقیقا لجواب المص كما لا یخفی قال الفاضل الچلپی هذا انما یرد لو كان معنی قول الشارح وتحقیقه
تحقیق جواب المص ولیس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعیدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجود في الاعيان آه بل الواجب حينئذ ان يقول تحقيقه ان القرآن يطلق على
المعنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به آه ولهذا ومن فسر بقوله اي تحقيق جواب
المصنف لا تحقيق جواب آخر تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسك آه يعني
تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف
التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه
بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة باخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث
عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف آه قوله وقال بعضهم آه اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام
النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد
خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله يسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى
بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا
او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من سماعه كالشيخ الاشعري
والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم
يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعني ان قوله باعتبار
دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان
المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي
بالنسبة الى الله قل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني
الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله
وهو ممنوع عندكم قوله وجوابه آه يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا
لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل
الجلبي يرد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في
المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب
الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في
المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل
فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني
مجاز وفي شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى
الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل
والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا الاباء في الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال ولا خفاء
في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه
لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق
نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح فكذلك فيلزم المفسدة انتهى
اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع
له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع
وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن
يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا
مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاق على الناقل بل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر هو وجود

العلاقة

العلاقۃ وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل قدم العلاقۃ وفی المنقول وجود العلاقۃ
انتہی کلامہ اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقۃ کونہ منقولا مشہور افتراء محض لیس فی الکتب المشہورۃ شائبۃ
من ذلک وما نقل من التلویح انما یدل علی ان وجود العلاقۃ معتبر فی المنقول وعدم وجودہ معتبر فی المرتجل واما ان
وجودہ یستلزم کونہ منقولا فلا کیف ولو کان مجرد العلاقۃ کافیا فی النقل لزم ان یکون اللفظ المستعمل فی المعنی
المجازی منقولا لتحقق العلاقۃ فیہ کما لا یخفی تامل فی ہذا المقام فانہ قد خبط فیہ اولوا الافہام قولہ وقد یجاب بان اعتبار
العلاقۃ آہ ای قد یجاب عن الاعتراض المذکور بان تاخیر الوضع الثانی معتبر فی المنقول علی ما ہو مقتضی النقل ومجرد
اعتبار العلاقۃ لا یقتضی ان یکون الوضع الثانی متاخرا عن الوضع الاول حتی یکون لفظ الکلام مجازا فی اللفظی لجواز
ان یعتبر الواضع العلاقۃ بین المعنیین ویضع لہما معا لفظا واحدا فیکون مشترکا لا منقولا کما لا یخفی قولہ وفیہ ان اثبات
عدم ترتیب الوضع آہ یعنی فی الجواب المذکور نظر لان المعترض لما کان مانعا لثبوت الاشتراک الذی ادعاہ الشارح
بقولہ ان کلام اللہ اسم مشترک آہ کان المجیب بقولہ وقد یجاب مثبتا للاشتراک فلا بد لہ من اثبات عدم ترتیب الوضعین
وان الوضع الثانی غیر متاخر عن الوضع الاول لکن اثبات ذلک مشکل ودونہ خرط القتاد ولا ضرورۃ فی التزامہ
لوجود الجواب الذی لا تکلف فیہ وبما حررنا لک اندفع ما قال الفاضل المحشی ان المجیب مانع لعدم تحقق الاشتراک
فیکفیہ الجواز ولا حاجۃ الی التزام اثباتہ تامل قولہ یرد علیہ ان کلام آہ یعنی ان ارادہ بقولہ اسم اللفظ والمعنی انہ
اسم لذلک الشخص القائم بذاتہ تعالی یلزم ان لا یکون ما قرأناہ بل ما انزل علی النبی علیہ السلام کلاما ضرورۃ
انہ لیس ذلک الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانہ لبط للقطع بان ما نقراہ ہو القرآن المنزل علی النبی
علیہ السلام المتحدی بہ باقصر صورۃ حتی یکفر منکر کونہ کلامہ تعالی وان ارادہ بہ اسم لنوع القائم بذاتہ اعنی الالفاظ
المخصوصۃ مع قطع النظر عن خصوصیۃ المحل یلزم ان یکون اطلاقہ علی الشخص القائم بذاتہ تعالی من حیث خصوصیتہ وتشخصیتہ
مجازا لکونہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ اذ لم یوضع اللفظ لذلک الشخص بخصوصہ فیصح نفی کلام اللہ عن الشخص
القائم بذاتہ حقیقۃ کما یصح ان یقال زید لیس بانسان وہو ظاہر البطلان وانما قید بخصوصہ لان اطلاق العام علی
الخاص لا بخصوصہ بل باعتبار عمومہ وکونہ فردا من افرادہ حقیقۃ لانہ استعمال اللفظ فی ما وضع لہ علی ما بین فی
شرح التلخیص وفیہ بحث لانہ ان اراد بصحۃ النفی نفی صدق النوع علیہ فلزومہ ممنوع اذ لا یصح سلب النوع عن فردہ وان
اراد انہ یصح نفی کون لفظ القرآن موضوعا بازائہ بخصوصہ فالملازمۃ مسلمۃ وبطلان اللازم ممنوع وان ارادہ انہ
موضوع بالوضع العام لکل واحد من الجزئیات الشخصیۃ القائمۃ بذاتہ وذوات القراء یلزم ان یوصف کلامہ تعالی بالحدوث

حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا نقول لحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم اللفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بالسنة القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرءه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى وان كان المغائرة باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تامل قوله تشكل الفرق بقيام آه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ان يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف تحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب ههنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان كلا من الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا تتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك ففي انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدأها قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه آه حاصله ان تمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه آه حاصله ان اراد بالجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صنع السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه شيء مشهور آه يعني انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين الذي هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التاثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين و اما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التاثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له وما عليه اى وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هي لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل متقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له في الزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرضي مقدم على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تماميته

الدليل

الدلیل الثالث ہذا غایۃ تنقیح الکلام وجدتہ بعون الملک العلام قولہ فاحفظہ فانہ ینفعک فی موضع شتی کشمول الدلیل
الذی اوردہ فی قدم الارادۃ والقدرۃ بانہما لو وجدتا فاما بارادۃ وقدرۃ آخر فیلزم التسلسل او بدونہما فیلزم
الایجاب ولا یخفی جریان المنع المذکور تامل قولہ کانہ اراد ما عداہ یعنی اراد بالادلۃ الادلۃ الثلثۃ سوی الدلیل
الثانی فیکون الکلام علی الحقیقۃ او اراد الجمیع وبنی الامر علی تغلیب الاکثر علی الاقل فیکون الکلام علی المجاز
اما ابتناء ما سوی الثانی فلانہ لو لم یکن صفۃ حقیقیۃ بل امرا اعتباریا لا یلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی بل قیام المتجدد
ہو جائز لکونہ قبل کل شئی وبعدہ ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التکوین لان الملزوم فرع کونہ حادثا وہو
فرع کونہ موجودا واما عدم ابتناء الدلیل الثانی فان مبناہ لزوم الکذب او المجاز فی خبرہ تعالی ولا اختصاص لہ بکونہ حادثا
بل یعم الحادث والتجدد کما لا یخفی وقال بعض الافاضل الظاہر ان الدلیل الثانی ایضا مبنی علی کونہ صفۃ حقیقیۃ اذ
لو کان من الاضافات اتجہ ان یقال انہ یجب العدول الی المجاز لتعذر الحقیقۃ اذ لو حمل علی الحقیقۃ لزم اما
قدم المکونات او تحقق الاضافۃ بدون احد المتضائفین وکلا الامرین محال قولہ ویخطر بالبال ان التکوین
ہو المعنی الذی آہ یعنی یخطر بالبال ان التکوین مغائر للقدرۃ والارادۃ لانا نجد بالضرورۃ فی الفاعل عند تصورہ
بہذہ الحیثیۃ معنی بہ یمتاز عن غیر الفاعل ویرتبط بتوسطہ بالمفعول بحیث یصح ان یقال ان ہذا فاعل وذلک
مفعول ولا شک ان ہذا المعنی متحقق فی ذاتہ وان لم یوجد المفعول فلا یکون عینہ مثلا نجد فی الضارب حین تصورہ
بحیثیۃ کونہ ضاربا معنی بہ یمتاز عن غیر الضارب ویرتبط بتوسطہ بالضرب بحیث یصح ان یقال ان الضرب اثرہ وان
لم یتحقق منہ الضرب فلا یکون ذلک المعنی عین الضرب الذی ہو اثرہ وہو مغائر للقدرۃ والارادۃ ایضا لان
ہذا المعنی متحقق فی الفاعل الموجب عند الحکماء بالنسبۃ الی آثارہ الصادرۃ عنہ بطریق الایجاب مع عدم القدرۃ
والارادۃ بل نقول ذلک المعنی متحقق فی ذات الواجب تعالی بالنسبۃ الی الصفات الصادرۃ عنہ بطریق الایجاب
کالقدرۃ والارادۃ فیکون مقدما علیہا بالذات فکیف لا یکون صفۃ مغائرۃ لہا وبما ذکرنا اندفع ما قال المحشی
المدقق من ان فی ہذا الکلام اعترافا بان صفاتہ تعالی موجودۃ بالاختیار وہذا مشکل لا سیما فی القدرۃ والارادۃ
بل فی العلم ایضا لانہ انما یلزم ذلک لو کان استنادہا الیہ بتوسط القدرۃ والارادۃ ولیس کذلک بل الی الذات
المتصف بالتکوین والایجاد بطریق الایجاب ولا اشکال فیہ بل ہذا مما اتفق علیہ المتاخرون واستحسنوہ فان
قیل اذا کان ذلک المعنی موجودا فی الواجب بالنسبۃ الی القدرۃ والارادۃ بل الی سائر الصفات یکون بالنسبۃ الی
نفسہ ایضا فیحتاج الی معنی آخر یرتبط بہ ویمتاز عن غیرہ ویتسلسل اذ یلزم تحقق الفاعل بدون ذلک المعنی قلت ذلک المعنی

صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما فى الحاشية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود وايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغائر لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شئ ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبول ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه قوله او لكون آه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل **قوله** وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى **قوله** وحاصله منع الملازمة آه اى لا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخرة عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافته انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق
مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات
لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون
آه قوله وقد يتوهم آه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله ان
تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء
بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في
الوجود قوله وليس بشيء آه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع
في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا ترى
انه قد ردد والمردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا
على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج
لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا
فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام
انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا يصلح
للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد آه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه
كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من
العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى
الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا قائل
بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا
يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين

يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اي من
اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية آه كما لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب آه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير
المكون كلاما مستقلا بيانا بالمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات
هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي
اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود والحيز وقال
في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده
وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة
ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب
حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة
عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله وليس بشي آه اي ما جعله بعض الشراح ليس
بشي لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون
المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة متعلقة بالمكون حال بقائه موجودة بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة
ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما بجواب
على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين
غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا
لا نم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا يشوبها ريبة على انه
لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا تم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلق بالمكونات في وقت وجودها بل
عنده نفس التعلق قوله على ان عدم المغايرة لا يكفيه الخ منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما كان غيرا يعني لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي
والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغائران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا
يكون اضافة عندنا كالضرب والا لا تمتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة
مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده وخالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير
ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات لصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان
التكوين آه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باخشا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا
يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغائرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان
التكوين عند المص ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغائر الفعل الذي هو اثره
للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغائرا للفاعل ايضا لان
الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف
لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير
على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية قوله وهذا كله
تنبيه على كون آه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي
المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغائر المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين
عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمتم عين الفعل والفعل
مغائر للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه
اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي
لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

حتى يروا ان الضرب ليس مبدء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انه على هذا الجواب
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشي لان صحة الانفكاك آه
جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث
بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شي وبعده محييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من الاضافات و
الاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فان
كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد
صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
قوله القدم اما لغوي آه يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية به پيش بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم
يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى
عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى به من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه
يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة
مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد و
اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي
وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا
في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك
يحكم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعونه الاصحاب
من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة

فى محل المناقشة خصوصًا اذا ادعى الخصم ان مبداره لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل
غير مسموع لانه لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور
انما يدل على كون موثره عالما قادرًا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر
وسطًا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث فلا يمكن استناده الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر و
كل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الروية آه اى يشير تفسير الروية
بالانكشاف الى ان الروية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى
للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى محتمل ايضا للتبادر منه
من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما
للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالروية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الروية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرناه وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من الادراك
فوق الاولين سميناه بالروية قوله هذا هو الامكان الذهنى آه يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر
بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد
التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الروية بهذا المعنى فانه
يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم
كونه جسما مكيفا بالعوارض التى هى شروط الروية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع
رويته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الم یحکم بامتناعه بعد التخلیة عملنا بالظواهر الدالة علی الوقوع ما لم یقم دلیل علی امتناعه اذ لا یمکن صرف الظواهر و
لا التوقف فیها بمجرد احتمال ان یظهر دلیل عقلی علی الامتناع اذ لو کفی مجرد جوازه ذلک فی الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف فی جمیع الظواهر الواردة فی الاحکام الشرعیة اذ یجوز ان یظهر دلیل عقلی علی امتناعها
فعلم ان عدم حکم العقل بالامتناع بعد التخلیة کاف لنا فی العمل بالظواهر ویؤید ذلک ان القوم لم یتعرضوا لاثبات
الامکان الذاتی فی سائر السمعیات کالسمع والبصر والکلام وعذاب القبر وغیر ذلک بل اکتفوا علی انها امور ممکنة
اخبر بها الصادق ومن ادعی الامتناع فعلیه البیان ولعمری ما احسن الشارح فی اختیاره مسلک الجواز قوله یرد علیه
انه ان ارید آه ای ان ارید بالفرق بالبصر الفرق برؤیة البصر بین جسم وجسم وعرض وعرض فهو المصادرة بجعل المدعی
جزء الدلیل او بصیر الکلام هکذا انا قاطعون برؤیة الاعیان والاعراض لانا نفرق بالرؤیة بین جسم و
جسم وعرض وعرض وکلما کانا مفروقین برؤیة البصر فهما مرئیان ولا یخفی فساده وان ارید به الفرق باستعمال
البصر فهو لا یفید فی اثبات المقصود اعنی کون الاعیان والاعراض مرئیین فانا نفرق باستعمال البصر بین الاعمی
والاقطع مع عدم کونهما مرئیین لدخول العدم فی مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم الید والتحقیق ان
الفرق بتوسط استعمال البصر لا یستلزم کون المفروق مبصرا لجواز ان یکون المبصر عوارضه وبتوسط ذلک الادراک
یفرق العقل بینه وبین امر آخر قیل ان الضرورة قاضیة بان الرؤیة لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها
بشیء من الاعیان والاعراض وبهذا القدر یحصل المط وفیه ان کون الحکم بعدم اختصاص الرؤیة بشیء من الاعیان
والاعراض ضروریا محل تامل کیف وقد ذهب کثیر من العقلاء الی ان المرئی هو الاعراض من الالوان والاضواء
وغیر ذلک علی ما بین فی محله قوله یرد علیه ان التحیز المطلق آه یعنی ان المحصر هو التحیز المطلق اعنی کون الشیء
شاغلا للحیز سواء کان بالذات او بالعرض والوجوب بالغیر وکونه مقابلا للرائی بل الامور العامة الشاملة کلها
مشترکة بینهما فیجوز ان یکون علة صحة الرؤیة واحد منها قال الفاضل المحشی فی کون وجوب الوجود علة الرؤیة
لا بضرب المعطل لان فیه ثبوت المط وهو صحة رؤیة الواجب لتحقق وجوب الوجود واما کونه بالغیر فهو امر اعتباری
محض فلا یصلح علة لصحة الرؤیة ومتعلقاتها انتهی کلامه وفیه انا لا نسلم ان کونه بالغیر امر اعتباری وعلی
تقدیر التسلیم فیجوز ان یکون شرطا لعلیة الوجوب آه اجیب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلیة الوجود فی العلیة
ولا یخفی ان هذا القدر لا یثبت العلیة قوله فان قلت علیة الامور آه هذا الجواب علی تقدیر تمامه انما یدفع النقض
بالامور الشاملة للمفهومات باسرها کالماهیة والمعلومیة لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط کالمخلوقیة و

الکثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سیجیء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤیة ولا شک ان
شیئا من الامور العامة لا یصلح متعلقا لها لکونها امورا اعتباریة غیر موجودة فی الخارج قوله قلت یجوز ان یشترط
آه یعنی یجوز ان یشترط علیته واحد من تلک الامور بشیء من خواص الممکن الموجود کالحدوث وتساوی طرفی
الوجود والعدم الی ذاته الی غیر ذلک فلا یمکن تحقق ذلک الامر من حیث کونه علة للرؤیة فی الواجب والمعدوم فما
عد لا یلزم صحة رؤیتهما وبما حررنا لک ظهر فساد ما قال الفاضل المحشی واما قوله فیجوز ان یشترط بشیء من خواص
الموجود الممکن فمدفوع بما ذکره فیما بعد من ان امتناع وجود الرؤیة لفقد شرطه او وجود مانع لا یمنع الصحة المطلوبة
اذ لم یجعل شیء من خواص الموجود الممکن شرطا لوجود الرؤیة حتی یتم ما ذکره بل شرطا لعلیة ذلک الامر ولا شک
انه اذا کان شیء من تلک الخواص شرطا للعلیة لا یکون ذلک الامر من حیث العلیة متحققا فی الواجب
فلا یلزم صحة رؤیته قوله وایضا لو عللت آه یعنی لو کان علة صحة الرؤیة الامکان لیصح رؤیة المعدوم الممکن
لتحقق الامکان فیه لکنه مخالف للضرورة قوله وفیه نظر آه نقل عنه وجه النظر انه یجوز ان یشترط علیة الامکان
بشیء من خواص الموجود کما اشیر الیه آنفا قوله التاثیر صفة اثبات آه هذا الکلام من السید الشریف مبنی علی ظاهر
ما یفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تکون مشترکة والا لزم تعلیل الواحد بالعلل المختلفة وذلک
غیر جائز کما مر فی مباحث العلل انتهی والا فالعلة ههنا لیست بمعنی المؤثر بل بمعنی متعلق الرؤیة کما سیجیء یعنی
ان العلة لا بد ان تکون مؤثرة والتاثیر صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا یتصف به العدم الصرف و
لا ما یترکب منه ولو قیل ان الرؤیة لا تتعلق بالمعدوم لکان صحیحا فی نفسه لکن لا ینتظم ربط کلام الشارح قوله ویرد
علیه انه لا یمتنع آه یعنی ان الدلیل المذکور انما یدل علی انه لا یمکن ان یکون العدم نفس العلة الفاعلیة او جزئها
ولا یدل علی انه لا یمکن ان یکون نفس العدم شرطا لها فیجوز ان یکون الوجود بشرط الحدوث او الامکان علة للرؤیة
فلا یثبت صحة رؤیة الواجب نقل عنه وانت خبیر بان احتمال الشرطیة لا یقتصر علی العدم بل یجوز ان یناقش
باحتمال ان یشترط علیة الوجود بکل ما یختص بالممکن انتهی ومن هذا ظهر ان ما ذکره الفاضل المحشی فی رفع هذا الایراد
من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤیة والقابل لها ولا خفاء فی لزوم کونه وجودیا وهذا معنی ما ذکر
فی شرح المواقف ویؤیده ما ذکر فی شرح المواقف ایضا ان المراد بعلة صحة الرؤیة ما یمکن ان یتعلق به الرؤیة لا
ما یؤثر فی الصحة واحتیاج الصحة الی العلة بمعنی المتعلق ضروری ویعلم ایضا بالضرورة ان متعلق الرؤیة امر موجود
وان المعدوم لا یصح رؤیته قطعا انتهی کلامه لا یدفع الایراد المذکور اذ یجوز ان یکون امر وجودی من خواص الممکن

شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع

وجود الرؤية آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشي من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل آه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك آه عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا شبحا لا ندرك منه الا هويته او كونه موجودا من الموجودات ولذا قدر لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله ورد ان مفهوم الهوية آه هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية

فان الدليل المذكور بعينه جار فيهما مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر
والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر المفردة فلمس الطول والعرض هو
لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس و
الخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي
ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار
بعينه في الملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء
بانا نلتزم صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير
بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال آه يعني
انا لا نم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع
العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء
فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق
والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول فوقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع
كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق
عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان
امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان
استلزام عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع
بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف
غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير ليس بشي لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته بعدم

فیه بعدم استقراره ایضا ممکن بان یقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار کما یفصح عنه بیان الشارح قال الفاضل المحشی والحق ان الترکیب المذکور لا یصح فی اللغة بل الصحیح ان یقال ان انعدام العلة انعدم المعلول ولیس بشیء اذ لا شک فی صحة قولنا اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم مع انه قد یکون الملزوم ممتنع الانتفاء قیل ان سلمنا ان الارتباط بینهما بحسب الوقوع لکنه اذا فرض وقوع الشرط الذی هو ممکن فی نفسه فاما ان یقع المشروط فیکون ایضا ممکنا والا فلا معنی للتعلیق وایراد الشرط والمشروط وفیه بحث اذ الارتباط والتعلیق بحسب الوقوع فی نفس الامر لا الفرض فیجوز ان یفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل **قوله** ومنها ان الرؤیة مجاز عن العلم الضروری آه یعنی ان الرؤیة فی ارنی مجاز عن العلم الضروری ای ما یکون حاصلا بلا نظر وفکر بطریق ذکر الملزوم وارادة اللازم وذلک شائع فمعنی رب ارنی انظر الیک اجعلنی عالما بک علما ضروریا وهذا تاویل الجاحظ ومن تبعه **قوله** واجیب بان النظر آه یعنی لو کانت الرؤیة بمعنی العلم الضروری لکان النظر المذکور بعده ایضا بمعناه ولیس کذلک فان النظر الموصول بالی نص فی الرؤیة لا یحتمل سواه فلا یترک بالاحتمال **قوله** مع ان طلب العلم آه علاوة ای علی ان طلب العلم الضروری یدل علی ان موسی علیه السلام لم یکن عالما به ضرورة مع انه یخاطبه وذلک غیر معقول لان المخاطب فی حکم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر لیس کذلک کذا فی شرح المواقف **قوله** ویرد علیه ان المراد آه ای یرد علی العلاوة ان المراد بارنی هو العلم بهویته تعالی الخاصة به والخطاب لا یقتضی العلم بالهویة الخاصة بل العلم بوجه کلی فان من یخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه کلی لا بهویته الخاصة قیل ان ارید بالعلم بهویته الخاصة انکشاف هویته تعالی عند موسی علیه السلام انکشاف المشاهدة فهو الرؤیة بعینها وان ارید وقوع نوع آخر من الانکشاف فلا بد من تصویره وبیان امکانه فی حقه تعالی ولزومه لرؤیته وعدم لزومه لخطابه حتی یتم الکلام الاول اقول المراد بالعلم بهویته الخاصة هو انکشاف هویته علی وجه جزئی بحیث لا یمکن عند العقل صدقه علی کثیرین کما فی المرئی بحاسة البصر ولا شک فی کونه ممکنا فی حقه تعالی لانه قادر علی ان یخلق فی العبد علما ضروریا بهویته الخاصة علی الوجه الجزئی بدون استعمال الباصرة لم یخلق بعده وفی عدم لزومه الخطاب فان الخطاب انما یقتضی العلم بالمخاطب بامور کلیة یمکن صدقها علی کثیرین عند العقل وان کانت فی الخارج منحصرة فی شخص واحد فهو من قبیل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپی ان ارید العلم بهویته الخاصة علی الوجه الاجمالی فهو حاصل فی الخطاب ایضا وان ارید من حیث الخصوصیة فهو لا یتصور الا بطریق الاحساس لانا لا نسلم انه لا یتصور بدون الاحساس اذ لیس للحواس مدخل فی العلم بل هو بمحض خلق الله

تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى **قوله** روي ان موسى عليه السلام اختار آه روي انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هولاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا ابعدما كانوا من اخيار المومنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السوال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام لك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقراين دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب و الاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل **قوله** للمعتزلة ان يقولوا آه يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية
لما حصلت التمدح لانها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم
الرؤية لا لانه امتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من
صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين
بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه
يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا
كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون ايضا
من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان المنفي اقوى كان
التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى
قوله واما الكسب فيكفيه آه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل
واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل الكسب
ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والكسب آه يعني حاصل
الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو متوقف
على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ولذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة واختار شيئا
فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي
لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له
تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على
انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص
الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك
ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود
لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي

فمكابرة محضة لان القصد بما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال آه وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري بتتبع النظر اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا آه ووجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقص اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقص وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له والمراد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقص بلا ريبة قلت لا يتم المقص على هذا التقدير ايضا اذ المقص ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقص كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

خلقکم وجمیع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فی الاصل للعهد اذ ہو الاصل فی التعریف فلا بد فی ارادة
الاستغراق ہہنا من استقامة المقام **قوله** وبالجملة فحذف الضمیر اقل آه ای حاصل الکلام ان حذف الضمیر العائد
الی الموصول اقل تکلفا بخلاف جعل ما مصدریة فترجیح الشارح ما المصدریة بانه لا یحتاج فیه الی حذف الضمیر لیس کما
ینبغی قیل غرض الشارح مجرد بیان وجه جعل ما مصدریة لا ترجیحه علی الموصولة حتی یرد ما ذکر ویمکن ان یقال غرض
المحشی ایضا مجرد بیان ترجیح التوجیه الثانی علی الاول لا الرد علی الشارح **قوله** وقد یوجه آه ای قد یوجه من جانب
المعتزلة ہذه الآیة بان المراد بالخلق خلق الجواہر والمعنی افمن یخلق الجواہر کمن لا یخلقها دون خلق الاعراض
والافعال الحسنیة وقد یوجه ایضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وکلاہما خلاف الظاہر اذ لا قرینة
تدل علی التخصیص کیف وجعل الخلق المتعدی منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول یدل علی ان المراد من
اتصف بالخلق مطلقا لیس کمن لا یتصف بالخلق **قوله** ویمنعون کون الخلق آه یعنی ان المعتزلة لا یثبتون
الشریک فی وجوب الوجود واستحقاق العبادة ویمنعون کون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل
مناطه خلق الجوہر والخلق الذی یکون بلا آلات واسباب ویمنعون ورود الآیة السابقة اعنی قوله افمن یخلق فی
مقام المدح **قوله** وہی ان المکلف به امر اختیاری البتة لانه اذا کان الکل بخلق الله تعالی یکون الافعال الصادرة
عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا یکون له اختیار فیها فلا یکون المکلف به اختیاریا واللازم باطل اذ قد اتفقوا علی ان ما
وقع به التکلیف اختیاری البتة وان اختلفوا فی انه ہل یجوز التکلیف بما لا یطاق ام لا **قوله** یجوز ان یمدح آه حاصله
انا لا نسلم الشرطیة المذکورة بقوله لو لم یکن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه یجوز ان یکون الذم والمدح
باعتبار المحلیة وان یکون ترتب الثواب والعقاب علی الافعال المذکورة ترتبا عادیا مثل ترتب الاحراق علی مساس
النار وہو تصرف له فی خالص حقه فلا یسئال عن لمیتهما بان یقال لم رتب الثواب علی ذلک الفعل ولم
یرتب العقاب علی ذلک کما لا یقال لم ترتب الاحراق علی مساس النار وقیل ہذا انما یتم لو لم یکن المدح
استحسانیا والذم اعتراضیا کما لا یخفی وانما ترک الشارح ہذا الجواب لانه کما ینفعنا ینفع الجبریة ایضا فہو علینا لا لنا من
کل وجه والجواب باثبات الکسب الاختیاری ہو العمدة فلذا اختاره **قوله** فان الله تعالی اجری عادته آه یعنی ان قوله کن حقیقة
فالله تعالی قد اجری عادته فی تکوین الاشیاء بان یکونها بہذه الکلمة وان لم یمتنع تکوینها بغیرہا والمعنی نقول له احدث فیحدث
عقیب ہذا القول لکن المراد الکلام الازلی القائم بذاته تعالی لا الکلام اللفظی المرکب من الاصوات لانه حادث
فیحتاج الی خطاب آخر ویتسلسل ولانه یستحیل قیام الصوت والحرف بذاته تعالی ولما لم یتوقف خطاب التکوین

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تاثير قدرته فى المراد بما يشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئى بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة فى التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضهن سبع سموات قال الشارح فى التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئى اما قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكما او فعلا كما فى قوله تعالى فقضهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع فى شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغائر الارادة الحكم ليس على ما ينبغى بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشئى قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها قوله فهى من الصفات الفعلية اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فيرجع اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع فى شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان من شئى الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره ابو المعين النسفى فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير به ههنا
يودي آه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يودي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره
بالحكم ايضا يودي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ
القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له و
عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على
اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء
بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشائخ
فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل
الله تعالى آه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء
القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل تعلق صفته على تقدير كونه
عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة
من حيث كونه متعلقا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين
له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء
المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح
هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني
القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه
الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بها ذاتا وتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب
واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه
الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه يعني قالت
المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص يشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس

ان

بشئ اى ما قالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم
من الارادة آه اى قيل فى التفصى لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد
رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو
مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى ما قيل
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول
بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك
فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن
وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته
نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان
للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصا
ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا
او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص
والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير لقدرته فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف
قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير فى وجوده فذلك الفعل
مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيئ تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه
ولا يخفى انه لا يظهر بما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو
بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى
الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار
ان خلق الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو

مذهب الفلاسفة هذا مبنى على ظ كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبداء على ما صرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل يتفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى فى بعض تصانيفه **قوله** والمروى عن امام الحرمين آه قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق **قوله** او مجموع القدرتين آه اى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر فى اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحا **قوله** بان يجعله موصوفا آه وكما فى لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة **قوله** والمقصود آه يعنى ان المقصود فى قوله وللعباد آه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا **قوله** الا ان بعض الادلة لا يجرى آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله **قوله** واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب **قوله** وقد يرد ايضا على الجبرية آه اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير فى الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان

يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعا الشرع او معصية اذا خالفه و يصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن وقدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب ههنا بايراد السوال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض بما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف او الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية آه يعني ان التعميم ارادته تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى ابقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى ونهاية ما يمكن ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مربوط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها لا بمعنى تعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله والا يمتنع آه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة لو

عدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة آه
يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف
المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم
يقولون لا نم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم
العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذا المقدمة اي
كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الا
ختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف
الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن
علما بل جهلا فعلم انه لا دخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة
ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد
بالاختيار فهي ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا او تخلف المراد
عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد آه اي اذا
كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل
لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في
ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر
فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم
الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها
ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان
اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا
يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختیار صاحبه نعم لو کان الاختیار بمعنی الارادة المتعلقة باحد الطرفین او الارادة التابعة للداعی من الله تعالی
لزم الجبر لعدم التمکن حینئذ علی احد طرفی الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعی لکنه لیس کذلک ہذا ولا یخفی علیک ان
ما ذکره انما یدل علی عدم کونه مجبورا فی الافعال الصادرة بتوسط الاختیار واما فی نفس الاختیار فهو مضطر مجبور قطعا کما
انه تعالی موجب بالنسبة الی الارادة وغیرها من الصفات وان کان مختارا بالنسبة الی الافعال الصادرة بتوسطها

والشیخ الاشعری انما یقول بکونه مجبورا فی الاختیار لا فی الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجیه النقض بالعلم
بان یقال ما علم الله وجوده فی الازل یجب وما علم عدمه یمتنع فلا یکون الافعال الصادرة عنه فیما لا یزال اختیاریة مع انها
اختیاریة باتفاق من المتخاصمین قوله واما بالارادة فمبنی آه ای النقض بارادته تعالی مبنی علی ان تعلقات الارادة
ازلیة فیقال ما اراد الله تعالی فی الازل وجوده یجب والا یمتنع فلا یکون له اختیار فی الافعال الصادرة عنه فیما
لا یزال اما اذا کانت حادثة فلا یتم اذ لا یکون للارادة تعلق سابق علی وجود الاشیاء به یجب او یمتنع قال الفاضل
الچلپی ان النقض وارد ولو کان تعلقاتها حادثة بان یقال ان تعلقت بایجاد شیء فیما لا یزال یجب وجوده والا یمتنع
وجوده فبطل الاختیار وفیه بحث لان ہذا الوجوب بالاختیار حاصل حین الایجاد وہو لا ینافی الاختیار لتحقق التمکن
علی الفعل والترک قبل الایجاد وانما المنافی له الوجوب الحاصل قبل الایجاد کالحاصل من تعلق الارادة فی الازل
وہو ظاہر قوله وقد یجاب بان الاختیار آه حاصل الجواب ان الاختیار عبارة عن التمکن عن ارادة الضد حال ارادة الشیء
لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ینافی الاختیار وہذا حاصل فی ذاته تعالی بالنسبة الی الارادة لانه کان یمکن
فی الازل ان یتعلق ارادة الله تعالی بکل من الطرفین علی سبیل البدل وکذا بالنسبة الی العلم ایضا لانه لیس
قبل تعلق ارادة الله تعالی تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلیة فلا یتصور القبلیة والبعدیة
فی الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالی وارادته الازلیة فی تحقق الوجوب والامتناع
قبله فلا یکون له التمکن من الطرفین حین تعلق الارادة وقد یجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فی افعاله
تعالی ہو ارادته المستندة الی ذاته تعالی بطریق الایجاب بخلاف ما فی افعال العبد فانه بارادة الله تعالی فیلزم الجبر فیه
قطعا قوله تامل تقل عنه ولعل وجه التامل ان معنی الایجاب علی ما ذکرتم ہو عدم التمکن من الطرفین حین تعلق الارادة
بان یکون تعلقها متفرعا علی شیء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وہذا انما یستدعی القبلیة الذاتیة لا الزمانیة فالایجاب
بہذا المعنی حاصل فی ذاته تعالی لان تعلق العلم وان لم یکن متقدما علی تعلق الارادة بالزمان لکنه متقدم
علیه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع علیه فی تحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلیة

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة و
ان كان تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله ا
بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان القدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة
العقل هو ان لقدرة العبد وخالفي بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم
يوجد والترتب المحض الخاص عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم
العقل بان القدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا القوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها
في عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان
بداهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها
الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا
وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة
بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و
ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله
بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة
في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة
توجيه تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله ثم
اعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى
بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت
ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال

لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع بكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب واللازم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره فى عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبيح هذا محصول ما ذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله وقيل صرف القدرة آه اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومغائرته صرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغائرتها لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها

فرع کونہا موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاکتساب لانہ سبب عادی لخلق القدرة والمتقدم
غیر المتاخر اذ لو کان بعینہ یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ قولہ ولیس لشیٔ لان قصد الاستعمال آہ ای ما ذکر صاحب القیل
لیس لشیٔ اما بیان معنی صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانہ یقتضی ان یوجد القدرة فی العبد ولا یکون مستعملاً لان
استعمالہ موقوف علی القصد ومتاخر عنہ بالزمان لان قصد الفعل مقدم علی الفعل بالزمان علی ما تقرر علیہ رای جمہور
المتکلمین ولا تکون القدرة مع الفعل بل قبلہ بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن
القصد المقارن لوجود القدرة مع ان مذہب من یقول بحدوثہا عند قصد الفعل اعنی الاشعری انہا مقارنة
للفعل بالزمان لا قبلہ واما بیان مغایرة القصدین فلان تقدم الشیٔ باعتبار ذاتہ لا ینافی تاخرہ بحسب وصفہ
فیجوز ان یکون القصد من حیث ذاتہ متقدما علی القدرة ومتاخرا عنہ باعتبار وصفہ ای بالنظر الی استعمال القدرة
فلا یثبت مغائرة القصدین کما فی قولک رماہ فقتلہ فان الرمی المخصوص باعتبار افضائہ الی الموت یکون قتلا وہو
انما تحقق بعد الموت فیکون الرمی متاخرا عن الموت باعتبار کونہ قتلا مع انہ متقدم علی الموت باعتبار ذاتہ و
لذا صح دخول الفاء فی قولک رماہ فقتلہ قولہ ہذا ہو التعقیب الذاتی ای کون الفعل عقیب مجموع صرف
القدرة وصرف الارادة ہو التعقیب الذاتی وان کان بالنسبة الی صرف الارادة تعقیبا زمانیا بل الشبیہ
بالذاتی لان خلق اللہ الفعل لا یتوقف علی صرف العبد قدرتہ وارادتہ بحیث یمتنع وجودہ بدونہ اذ ہو من الاسباب
العادیة التی لیست سببیتہا الا وہمیة فکذا التعقیب قولہ والا فالقدرة آہ ای وان لم یکن التعقیب ذاتیا بل
زمانیا لم یکن القدرة مع الفعل بل قبلہ وہو خلاف مذہب الشیخ الاشعری قولہ قیل علیہ فحینئذ لا شرکة آہ حاصلہ
ان تفسیر الشرکة بما ذکر یقتضی ان لا یکون الشرکة فی مذہب الاستاد لعدم انفراد کل من قدرة اللہ وقدرة العبد
بمقدور بل مجموعہما موثر فی مقدور واحد مع انہ مذہبہ اقبح شرکة من مذہب المعتزلة لانہ یدل علی ان قدرتہ تعالی عیر کاملة
فی الایجاد بل ہو ناقصة محتاجة الی الاعانة بخلاف مذہب المعتزلة فانہ لا یدل علی النقصان بل علی انہ لا یقدر علی
بعض الامور ولا نقصان فی ذلک کما لا نقصان فی عدم قدرتہ علی الممتنعات قولہ ولیس بشیٔ آہ ای ما ذکرہ لیس
بشیٔ لان کلا من المؤثرین اعنی قدرة اللہ تعالی وقدرة العبد تتفرد بما لہ من دخلہ فی التاثیر علی انا لا نم انہ اقبح
شرکة من المعتزلة لان تاثیر قدرة العبد فی بعض الامور بجعل اللہ تعالی وخلقہ موثرا فیہا لیس اقبح من نفی دخل قدرة
اللہ بالکلیة وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقیاس علی الممتنعات قیاس مع الفارق قولہ ولا یجری فی
ملکتہ آہ قیل الواو للحال اقول یجوز ان یکون معطوفا علی قولہ دخل قدرة اللہ بتقدیر ان المصدریة وہو ادخل فی الفہم

ولظلم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا كاليبس لشىء وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث ينفى كون شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله وذلك ان نقول آه هذا ما وقع فى كلام الآمدى من ان شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير قوله يشير الى وجه الذم واستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعته سبب فعل الخير لكان منافيا لقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال فى تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا اخطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافى آه اى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لا ينافى ان يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيئا آخر اعنى صرف القدرة على ما يجى فى قوله وصحة الاستطاعة تعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره آه و انما قلنا انه لا ينافى ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان وجه الذم

والعقاب فيه مغائر المانى فعله **قوله** هذا الكلام الزامى آه اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على
مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا
استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا
مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا دخل
للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم
اما علة عادية او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب
ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف
جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب
ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض **قوله** فلا نقض بقدرة الله اى حين اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا
قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث
قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل
بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة
القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهى ممتنعة البقاء
والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة القدرة القديمة فانها باقية
ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال **قوله** ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن
ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست كذلك **قوله** حاصله انه ليس نفى وجود المثل آه يعنى حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفى وجود المثل السابق
داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد
الامثال على ما هو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة **قوله** وفيه بحث آه حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل
ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز

على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقاءها حال الفعل او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون آه حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا اعتباريا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الاعتبارية المتناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية تكون شروطا للتاثير فيها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي آه قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة شرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه دفع لما ورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو راي الشيخ مقارنة

للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه **قوله** وفي كلام الآمدي آه اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم توثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا في التاثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى **قوله** يعني تبعيتها في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز لم يات بشي **قوله** والا فليس آه وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد براق اولى من العكس بان يقال البراق اسود **قوله** ووجه الصعوبة آه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما في الشرح **قوله** يعني ان للمكلف وصفا اضافيا آه يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا يحال متعلقه وهو كون اسبابه والآلة سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا يحال متعلقه ضمنا وهي لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات **قوله** وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم يعني واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ثم والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح لخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل **قوله** واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه واخلافي تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد آه جواب سوال وهو ان يقال لا نم انه لو صح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا

فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا وسلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم **قوله** والاقرب ما افاد بعض الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشئ بحال متعلقة مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر **قوله** تحرير المقام الى آخره اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز وان لم تثبت تصريحه به وذلك للاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب الا على القدرة المقارنة **قوله** ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق **قوله** ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او لا يكون لكن من النوع او صنف لا يتعلق به التكاليف كحمل الجبل والطيران الى السماء **قوله** لكن تعلق بعدمه علمه آه فان ما علم الله واراده عدمه يمتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة **قوله** فالاول لا يجوز آه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بط لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا هذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس اربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا يقع اتفاقا آه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز
عندنا آه بجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من
مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعني
ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته او بما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و
بشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد بها آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه
فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة
اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اي قد يوجه ما قيل
ان القدرة غير موثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار
قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان
النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا قوله ولك
ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم
بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع
للحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون
في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد
الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع
لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى
انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه ان
ابا لهب لا يومن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يومن بانه لا يومن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال لانه اذعان
الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه … يثبت بان يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله

وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما كلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير آه اي ما ذكره الشارح بقوله وجلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية آه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في
جميع المتولدات **قوله** يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولهما عدمه قبل مباشرة
ما يوجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه
مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد
مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على رفع امتداد هذا
الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر
على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا
لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة ولذا
يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج
العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لانا نتمكن على ان نضرب ضربا شديدا
فيحصل الم ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر
على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا
ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل **قوله** ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل او عدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحيوة **قوله** من غير قطع بامتداد العمر آه على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى
امتداد انه هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل و
تمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على
تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يستبعد كذا في شرح المقاصد **قوله** اي لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما اقدر القاتل
على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل
المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه
الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق **قوله** فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم
لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه **قوله** وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه المقصود من هذا
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان

الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العباد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم بجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهرة وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون وقال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه تعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الآية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهي آه يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله واحتجوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة لما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائهما انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف **قوله** يرد عليه انه لا يوافق آه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته يصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين مستحقة من غير الطاعة بسبعين **قوله** او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التي بها تتكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية **قوله** فانه خالف المعتزلة السابقة آه الاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبي لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد واحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثره ومنعه **قوله** فيتناوله آه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا **قوله** وقد يفسر آه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة **قوله** فعلى هذا آه اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقه لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به **قوله** وفيه اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل **قوله** ويوافقه آه اي يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير **قوله** وقد يقال آه اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده **قوله** والانحلال وان لم يكن المراد المجعول بالكلية معنى الاول

في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا
كما سيجي في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه **قوله** فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما
ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي مملوك باكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله بالاذن ومن انه
ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمة الله عليه فيصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له **قوله** وفي بعض الكتب
آه قيل في شرح نظم الارمدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير لعدم كونهما مملوكين
قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة آه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم
على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر **قوله** يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا تتصور
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع
به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذو العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ
والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول
معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد
لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصودا
على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني **قوله** اجيب عنه آه اي اجيب عن هذا
الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع
الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا
فيه الاكل **قوله** على انه منقوض بمن مات ولم ياكل آه اي على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام
مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا
ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة
فان قالوا الانم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والجيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة
من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على
ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى **قوله** ايضا
فيه فوات مقابلة اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر

من الآیات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بینهما قوله وکذا قوله واما ثمود الخ وکذا الهدایة مجاز عن الدعوة و
بیان طریق الحق فی قوله تعالی واما ثمود فهدیناهم الخ لامتناع حمله علی الحقیقة اذ لا معنی لاستحبابهم العمی علی الهدی
بعد خلق الله تعالی الهدایة فان استحبابهم العمی علی الهدی علی ما هو المشهور کنایة عن عدم اهتدائهم فالمعنی و
اما ثمود فدعوناهم الی طریق الحق واوضحناهم سبیل الرشد ویسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمی ای الکفر علی الهدی
ای علی الایمان قوله ویحتمل ان یکون الخ ای ویحتمل ان یکون الهدی فی الآیة علی معناه الحقیقی ویکون المعنی واما
ثمود فخلقنا فیهم الهدی فارتدوا واستحبوا العمی علی الهدی فیکون الهدایة حاصلة لهم الا انهم ترکوها بارتدادهم وانما قلنا
یحتمل ان یکون المراد کذلک اذ لا دلالة السابق الآیة ولا لاحقها علی انهم لم یؤمنوا اصلا ولم یحصل لهم الهدایة فیجوز
ان یکون الهدایة حاصلة لهم واستحبابهم العمی کنایة عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الی ارتکاب المجاز والصرف عن
الحقیقة قوله وایضا الخ ای ویرد علی هذا المعنی ایضا ان الناس مختلف فی الهدایة فبعضهم مهدی وبعضهم لیس کذلک
وبیان طریق الثواب یعم الکل فلا یصح تفسیرها به قوله وایضا یقال فی مقام المدح آه یعنی انه یقال فی المقام المدح
فلان مهدی فلو کان الهدایة بمعنی البیان لکان معناه فلان مبین له طریق الحق ولا مدح فیه اذ لا مدح الا لحصول الهدایة
والبیان لا یستلزمه قال بعض الافاضل لو ارید بالبیان اظهار ذات طریق الصواب لم یوافقه الآیة والحدیث و
یلزم الاعتراضات الثلاثة التی ذکره المحشی اما لو ارید به اظهار طریق الصواب من حیث انه طریق الصواب فیوافقهما لان
لان الرسول لا یمکنه بیان طریق الصواب من حیث انه ثواب بل هو محض خلق الله تعالی ویندفع الاعتراضات
المذکورة ایضا کما لا یخفی قوله وما یقال آه ای ما یقال ان البیان وان لم یستلزم لحصول الهدایة لانه یفید الاستعداد
التام لحصولها وهو فضیلة فی نفسه فیجوز ان یکون المدح باعتبار ذلک الاستعداد الحاصل منه مدفوع بان
الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة یقتضی الذم علیها فضلا عن ان یکون مدحة قوله وفیه بحث
ای فیما یقال فی دفع ما یقال بحث لان الاستعداد والتمکن فی نفسه فضیلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم
الحصول وهذه المقارنة لا تنافی کونه فضیلة مستحقة لان یمدح بها فی حد ذاته ویمکن ان یقال ان المراد بقولنا انه
یقال فی مقام المدح فلان مهدی انه یقال فی مقام المدح الذی یقال فیه مهتد مهدی بمعنی انه لا یفرق بین مهدی
ومهتد فی المدح مع ان بیان الطریق لا یستلزم مساواته المهتدی فی المدح وحینئذ لا یرد هذا البحث قوله نعم
التمکن آه ای نعم یمکن ان یقال فی دفع ما یقال ان الاستعداد والتمکن فی نفسه عام للکل فلا یناسب المدح وکونه
تاما او غیر تام امر مبهم غیر متعین قدره حتی یصلح ان یمدح باعتباره قوله وقوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم یعنی لا یصح

تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم
حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على
هذا اي على التمسك بالآية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب
يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن
التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اي يمكن ان يقال في
دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي
والعرفي وما ذكره المشائخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ الاصلح آه اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله
او لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح آه اي بل الانفع في الدين الوجود والتكلف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين فيه
لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة البصرة واما اذا اعتبر
في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة
او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح
وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة
انما يكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل
والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى
للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح
المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم آه فان
ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويتكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله
ان الاصلح امر لا يستوجبه آه يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب
الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية المصلحة واما
الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة آخر قوله قيل عليه
المعتزلة آه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة
فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم

عبادک وان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم ای ان تغفر فذلک لیس بخارج عن حکمتک یعنی ان عدم المغفرة
وان کان اصلح بالنسبة الی الکفار جزاء بما کانوا یعملون لکن ان تغفر لهم وتترک ما هو الاصلح بالنسبة الیهم فیجوز ذلک
لانه لا یکون خلاف مقتضی حکمتک **قوله** وجوابه انه لا دلالة فی کلام علی انه آه یعنی ان کلام الزمخشری لا یدل علی
ان عدم المغفرة اصلح حتی یکون المغفرة ترک الاصلح بسبب اقتضائه الحکمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا یدل علی
کونه اصلح لانه یجوز ان یکون لاجل استیجاب الکفر العقاب علی ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصی واثابة المطیع
علی الله تعالی ولو سلم کون عدم المغفرة اصلح فمعنی کلام الزمخشری وهو قوله ان تغفر لهم فلیس ذلک بخارج عن حکمتک
انه علی تقدیر ان تغفر لهم یکون ذلک هو الاصلح لاقتضائه الحکمة فلا یلزم جواز ترک الاصلح ولا یلزم من ذلک ان
یکون المغفرة فی نفسه اصلح لان کونها اصلح موقوف علی وقوعها والوقوع محال فی حق الکفار عندهم فیجوز ان یستلزم
المحال المحال ولو سلم ان الاصلح علی تقدیر المغفرة ایضا عدم المغفرة فلا نسلم انه یلزم جواز ترک الاصلح الذی هو عدم
المغفرة علی التقدیر المحال الذی هو ان تغفر الله لهم لا ینافی کون ذلک الترک محالا فی نفسه فان مغفرة الکفار
محال علی الله تعالی عندهم وترک الاصلح الذی هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جمیع ما ذکر
فالکلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشری قال الفاضل المحشی ولقائل ان یقول لیس مراد ذلک القائل
ان فی کلام الزمخشری دلالة علی ان عدم المغفرة اصلح کما زعمتم بل مراده ان الزمخشری جوز ترک الواجب
اذا اقتضت الحکمة حیث جوز ترک عقاب الکفار اذا اقتضی الحکمة فعلم من ذلک انه یجوز ترک الاصلح اذا
اقتضت الحکمة ترکه اذ لا فرق بینهما فی ان کل واحد منهما ترک الواجب بسبب اقتضائه الحکمة وفیه بحث
لانا لا نم انه یلزم من جواز ترک الواجب جواز ترک واجب آخر لجواز ان یکون له خصوصیة بها یستحیل
ترکه فان ترک العقاب ترک واجب هو محض حق الله تعالی وترک الاصلح هو ترک واجب هو حق العبد فلا
یلزم من جواز الاول جواز الثانی علی ان فی لزوم جواز الاول من کلامه ایضا ترددا علی ما ذکره المحشی **قوله** وههنا بحث
آه ای فی الجواب الذی ذکره الشارح بحث وهو انه انما یدل علی انه یجوز له ترک الاصلح بناء علی اقتضاء الحکمة لکن
لا شک ان ترک ما فیه الحکمة مع عدم الحکمة فی الترک بخل وسفه وجهل یستحیل علی الله فیجب علی الله رعایة الحکمة
ومذهب اصحابنا انه لا وجوب علیه تعالی اصلا فالجواب المذکور لا یحسم مادة الشبهة **قوله** اللهم الا ان یقال آه
ای اللهم الا ان یقال فی رفع هذا البحث ان المراد بنفی الوجوب علی الله تعالی نفی وجوب الخصوصیات علی
ما یقوله المعتزلة من وجوب اللطف کبعثة الرسول وعقاب العاصی وثواب المطیع والعوض علی الآلام والاصلح الذی ع

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور **قوله** قيل معناه اقتضاء الحكمة آه يعني معنى وجوب الشئ على الله
اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم **قوله** وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الجواب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فيستتبع لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا
وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لا لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه
الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في
تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين
فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب
تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس **قوله** ولهذا اضطر المتأخرون آه اي ولاجل
ان الجواب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون
رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب **قوله**
واجيب بان الوجوب آه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى
لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح **قوله** والعجب آه
اي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط
والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان
يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها
على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم على فعل من افعاله
بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا للعقاب بالاتفاق
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان
الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الروية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر
ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه
اذ لا تم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت في بحث الروية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية
اي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل
اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا فقي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق + من غير سيف ودم مهراق + اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله
والراسخون في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى او
ان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة
والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه
مفوض الى الله وما علينا الا ان تصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش وسرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا
وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت
اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يده ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار
احراقهم بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف
قوله ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة **قوله** وجه الاستدلال ان الفاء آه يعني
ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا
طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ازمنة الدنيا
في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه **قوله** جوز بعضهم تعذيب غير الحي آه ذهب الصالحي
من المعتزلة وابن الجوزي الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار
قد صار يابسا حتى انقطع مادة عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى
قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ بها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا
يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء
او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول آه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في
الجوف او في خلال البدن تتالم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك **قوله** قالوا ان اعيدت الوقت الاول آه اي قال النافون لا
عادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان
المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان
لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان **قوله** اجيب اولا بان
اعادة آه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولكم لا يكون اعادة المعدوم بعينه
اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال

انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص مغائر لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الآخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت **قوله** لا يقال يحتمل ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المتبدل مطلق الاول من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث **قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء **قوله** وثانيا بان المبدأ هو الموجود آه اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدائهما متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه محال لم يتم الجواب الثاني **قوله** وقالوا ايضا لو المعدوم آه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه لانه يستدعي طرفين

متغائرین والا لزم تقدم الشی بالوجود علی نفسه فلا بد ان یکون الموجود بعد العدم غیر الموجود قبله حتی یتصور التخلل بینهما فلا یکون المعاد ہو المبدا ء بعینه **قوله** واجیب بمنع الاستحالة آه ای لا نسلم ان التخلل ہہنا محال لان معنی التخلل انه کان موجودا ثم زال عنه الوجود فی زمان آخر ثم اتصف بالوجود فی الزمان الثالث وہو فی الحقیقة تخلل العدم وقطع الاتصال بین زمانی الوجود ولا استحالة فیه لوجود الطرفین المتغائرین بالذات انما المحال تخلل العدم بین ذات الشیٔ ونفسه بمعنی قطع الاتصال بین الشیٔ ونفسه بان یکون الشیٔ موجودا ولم یکن نفسه موجودا ثم یوجد نفسه وہہنا لیس کذلک فان الشیٔ یوجد مع نفسه فی الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فی الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فی الزمان الثالث فلم یتحقق قطع الاتصال بین الشیٔ ونفسه فی زمان من الازمنة وہل ہذا الا کلبس شخص ثوبا معینا ثم خلعه ثم لبسه ولا یخفی ان ہذا الجواب مبنی علی ان الوقت لیس من المشخصات المعتبرة فی الوجود فلا بد من اعادته فلا یوجد الزمان **قوله** وقد یجاب بجواز التمیز بین الوقتین آه ای وقد یجاب بمنع استحالة تخلل العدم بین الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وہو ان یکون بین الشیٔ الواحد من جمیع الوجوه ونفسه وہو غیر لازم لجواز ان یکون الشخص المعدوم متمیزا عن نفسه فی الوقتین ای وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغیر الداخلة فی تشخصه مع بقاء تشخصاته فی کلا الحالین فیکون اعادة المعدوم بعینه لبقاء المشخصات والتخلل بین الامرین المتغایرین من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له فی وقت الابداء غیر الماخوذ مع الامور العارضة له فی وقت الاعادة والفرق بین ہذا الجواب والجواب السابق وان کان فی کلیهما منع استحالة التخلل ان حاصل ہذا الجواب ان التخلل حاصل بین الشخص ونفسه لکن باعتبارین مختلفین وہو لیس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل لیس بین الشخص ونفسه بل بین الزمانین المتغائرین بالذات وایضا ہذا الجواب غیر مبنی علی عدم کون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلک ظاہر **قوله** وایضا لو تم ذلک آه جواب بالنقض الاجمالی یعنی لو تم ما ذکرتم من اعادة المعدوم ویستلزم تخلل العدم بین الشیٔ ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا تخلل زمان البقاء بین الشیٔ ونفسه لانه موجود فی طرفیه مع ان بقاء الاشخاص متحقق **قوله** وفیه بحث آه ای ما ذکر من الجواب الثانی والثالث بحث اما فی الثانی فلان الاختلاف بین الشخص المبداء والمعاد بالعوارض الغیر المشخصة لا یدفع لزوم تخلل العدم بین المشخصات ونفسها وبین ذات الشخص ونفسه وان رفع ذلک الاختلاف لزوم التخلل بین الشخص الماخوذ مع تلک العوارض ونفسه لکن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعینه لا یستلزم تخلل العدم بین ذلک الشخص ونفسه وہو غیر لازم من التمییز بالعوارض الغیر المشخصة وذلک ظاہر واما فی الثالث فلان معنی التخلل انما یتصور بقطع الاتصال بین الشیئین والوقوع فی خلالهما

فلا یتصور تخلل زمان البقاء بین الشئ ونفسه فی الشخص الباقی لعدم حصول قطع الاتصال بذلک الزمان بین
ذلک الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعینه فانه یستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بین الشئ ونفسه ضرورة
انعدامه نعم انه یحصل به التخلل بین طرفی الزمان وهو لا یضر فی بقاء ذلک الشخص فقوله اذ الاختلاف آه رد علی قوله و
قد یجاب آه وقوله ثم لا یخفی آه رد علی قوله وایضا لو تم ذلک آه **قوله** ذهب بعضهم الی اعادة آه یلزمهم ان یقولوا
بانعدام جمیع ما سوی الله تعالی وهو مخالف لظ قوله تعالی ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من
شاء الله **قوله** واجیب بان الهلاک آه وکذا اشتعله یسمی فناء عرفا ولا یتم الاستدلال بقوله تعالی کل من علیها فان علی
الاعدام ایضا **قوله** فالتفریق اهلاک للکل ای للاجسام والاجزاء بخروجها عن صفاتها منها وقال حجة الاسلام فی
الاحیاء الممکن فی حد ذاته هالک دائما الا انه یهلک ویدل علی ذلک اتیان الجملة الاسمیة الدالة علی الاستمرار وقال
فی مشکوة الانوار ترقی العارفون من حضیض المجاز الی ذروة الحقیقة فراوا بعین البصیرة انه لیس فی الوجود الا الله
وان کل شئ هالک دائما الا انه یصیر هالکا فی وقت من الاوقات بل هو هالک ازلا وابدا **قوله** لعل الله تعالی یحفظه
الخ قیل علیه انه یجوز ان یکون الاجزاء الاصلیة التی هی الانسان فی الحقیقة یقبضها الملک باذن الله عند حضور
الموت فلا یتعلق بها الاکل ولا یخلط بالتراب ولا یحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فیه انه مجرد احتمال لم
یقم علیه شاهد بل مخالف لقوله تعالی قال من یحیی العظام وهی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة فانه صریح فی
ان المحشور هی الاجزاء الرمیمة المخلوطة بالتراب ویؤیده ما قال المفسرون فی آیة نزلت فی ابی بن خلف خاصم النبی
واتاه بعظم قد رم وبلی ففتته بیده فقال یا محمد عم اتری الله یحیی هذا بعد ما رم فقال نعم یبعثک ویدخلک النار و
قد یقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلیة للماکول ولا دلیل قطعیا علی کونها اجزاء اصلیة للمولود یجوز ان
یکون الاجزاء الاصلیة الاجزاء الترابیة التی ینثرها الملک علی الجرم المنوی کما ورد فی الحدیث الصحیح **قوله** والفساد فی
الوقوع لا فی الجواز یعنی لا اعتبار للاحتمال العقلی لان الخصم فی مقام الاستدلال علی امتناع البعث فلا یفیده
الاحتمال العقلی **قوله** لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرک للذة والالم سواء کان ذلک جسما لطیفا ساریا
فیه علی ما هو مذهب اکثر المتکلمین او جوهرا مجردا علی ما هو مذهب المحققین او غیر ذلک ولو سلم ان الالم للاجزاء فیجوز ان
یحفظ الله تلک الاجزاء الزائدة عن التعذیب **قوله** حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا یکون مخلوقا
من اجزاء البدن الاول وهو غیر لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول بعینها
مع مغایرته له فی الهیئة والترکیب فلیس بتناسخ فان الشخص یتبدل من اول عمره الی آخره هیئة وترکیبا ولا تناسخ

قوله وانت خبیر بان دعوی آه یعنی ان ما ادعیه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدین غیر مسموعة لابد له من دلیل لم لا یجوز
ان یکون اجزاء الجلد الثانی غیر اجزاء الاول نقل عنه ولعل المدعی یبنی دعواه علی ان مغایرة اجزاء الثانی
للاول یستلزم التعذیب بلا معصیة وقد عرفت جوابه انتهی کلامه قال الفاضل المحشی نفی تعلق الالم بالجلد
غیر معقول اذ القوة اللامسة تکون فی الجلد فهو محل الالم قطعا وفیه انه ان اراد بکونه محل الالم انه یتالم فهو ظاهر
الفساد اذ لا الم فی الجلد الذی لا حیوة فیه وان اراد انه آلة و واسطة لتالم الروح فهو مسلم لکنه لا یقدح فی
کونه مرکبا من الاجزاء الزائدة لعدم کونه معذبا قال الفاضل الچلپی یرد علیه ان منع اتحاد اجزاء الجلدین میل الی التناسخ
ورجوع عن طریق الحق لان المراد بالاجزاء فی کلام المعترض الاجزاء الاصلیة وفیه ان التناسخ هو ان یکون البدن الثانی
مغایرا للاول بحسب الاجزاء الاصلیة لا ان یکون جلده مغایر الجلدة قوله والاصح انه غیره فانه فی الجنة الخ سواء کان
نهرا علی ما فی روایة او حوضا علی ما فی روایة اخری قال البیضاوی وروی انه علیه السلام قال الکوثر نهر فی الجنة وعدنیه
ربی فیه خیر کثیر ماءه احلی من العسل وابیض من اللبن والین من الزبد وابرد من الثلج وقیل هو حوض فیها قوله فهو واقع
فی الموقف علی ما روی من ان الصحابة قالوا یا رسول این نطلبک قال علی الصراط فان لم تجدوا فعلی المیزان
فان لم تجدوا فعلی الحوض فانه یدل علی ان الحوض فی المحشر قال الامام الزاهدی رح فی تفسیره روی فی الاخبار
ان الکوثر حوض علی ظهر الملک یاتی به حیث یاتی النبی علیه السلام فاذا کان فی الموقف یاتی به فی الموقف
واذا کان فی الجنة یاتی به فی الجنة فعلی هذا کونه فی الجنة لا ینافی کونه فی الموقف ایضا قوله ویجوز ان یکون له طعم
الخ اشارة الی دفع توهم وهو ان هذا الحدیث یدل علی ان لا یشرب ماء الحوض مرة اخری لان الشرب انما یکون
لدفع الظماء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانی غیر معلوم وعلی تقدیر التسلیم یجوز ان یکون للتنعم لا لدفع الظماء قوله
ویجوز ان لا یشرب به الامن قدر له آه دفع توهم وهو ان یقال ان المتبلی بالجحیم من المومنین لو شرب به یجب ان لا نظماء
مع ان الظماء لازم للاحراق بالنار وفی قوله الامن قدر له السلامة اشارة الی ان الشرب قبل ورود النار وقیل
ان الشرب منه یکون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا یعذب بالظماء الخ ای من شرب منه وقدر له دخول النار لا
یعذب فیها بالظماء بل یکون عذابه لغیر ذلک فان ظاهر الاحادیث یدل علی ان جمیع الامة یشربون منه الامن ارتد من
الاسلام عیاذا بالله ولا نم ان الظماء لازم للتعذیب بالنار قوله فوجه ان الطلب الخ نقل عنه فیجوز ان یکون المیزان بین الحوض
والصراط فطلبه علیه السلام یجوز بان یطلب اولا فی الحوض ثم المیزان ثم فی الصراط وبان یطلب فی الصراط ثم فی المیزان
ثم فی الحوض وذکره علیه السلام هذا الطریق الثانی اشارة الی ان الصراط اقوی المظان فان الاحتیاج الیه اکثر

فالطلب فیه اولا اجدر انتهی کلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشی ان الاستیناف من کل طرف وان جاز
عقلا لکن الترکیب یابی عنه اذ لا یحسن ان یقال فان لم تجدوا فی الموقف المتاخر تاخر زمانیا فاطلبوا فی المواقف
المتقدم تقدما زمانیا بل المناسب ان یقال ان لم تجدوا فی الموقف المتقدم فاطلبوا فی المواقف المتاخر و
وجه الدفع انه یحسن الامر بالطلب فی المتاخر للاشارة الی ان الطلب فیه اقدم واجدر **قوله** والقول بان تلک
الجنة آه یعنی ما قیل انه کان بستانا فی ارض فلسطین کورة فی الشام او قریة بالعراق او کان بین فارس وکرمان
خلقه الله تعالی امتحانا لآدم علیه السلام **قوله** یرد علیه انه آه وایضا یجوز ان یکون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلی الی الاسفل بحسب الرتبة علی ما قال ذلک القائل انه ارتحل من ذلک البستان الی ارض الهند کما
فی قوله تعالی اهبطوا مصرا فان لکم ما سالتم **قوله** ای تخلقها لاجلهم الخ توجیه للمعارضة یعنی ان اللام فی للذین للاجل والجعل
تامة بمعنی الخلق فالمعنی نخلقها البتة فی المستقبل لاجل الذین لا یریدون علوا ولا فسادا فلم تکن موجودة الان **قوله** فان قلت
یحتمل ان تجعل آه یعنی ان المعارضة المذکورة انما تتم لو کان الجعل تامة واللام للاجل لکن یحتمل ان یکون الجعل متعدیا
الی مفعولین ویکون قوله للذین مفعولا ثانیا له فیصیر معنی الآیة نجعل الجنة کائنة وحاصلة لهم فی الزمان المستقبل فغیر
الحاصل ای ما یدل الآیة علی عدم حصوله الان جعل الجنة کائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غیر کائنة لهم فلا معارضة و
فی بعض النسخ بدل قوله فغیر الحاصل جعلها کائنة لهم فیصیر الحاصل نجعلها کائنة لهم والمقصود واحد **قوله** قلت یمکن
ان یقال آه یعنی ان المنع فی غایة القوة لکن یمکن ان یقال فی دفعه ان المتبادر من جعل الدار کائنة لزید تمکین
زید وعدم منعه من التمکن فیها سواء حصل له التمکن فیها او لم یحصل فمعنی نجعلها للذین تمکنهم فی الاستقبال
من التمکن فیها ولا یخفی رکاکته لان التمکن من التمکین فیها لازم لوجود الجنة غیر منفک عنه علی ما یدل علیه قوله تعالی
اعدت للمتقین فلا یمکن ان یکون نفس الجنة حاصلة الان ویکون جعلها کائنة لهم فی الاستقبال **قوله** واما الحمل
علی التمکین بالفعل فعدول عن الظاهر یعنی حمل الجعل فی الآیة علی التمکین بالفعل والتمکین من التمکن فیها وان
کان لازما لوجود الجنة لکن التمکن فیها بالفعل غیر لازم له بل یکون فیما سیجیء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت
الدار لزید تمکینه من التمکن فیها لا جعل زید متمکنا فیها بالفعل **قوله** یرد علی هذا الاستدلال انه مشترک الالزام
بین الفریقین القائلین بوجودهما الان والمنکرین له اذ المراد بالشیء الموجود مطلقا سواء کان الان او فی المستقبل
ومعنی الآیة کل ما یوجد فی وقت من الاوقات یصیر هالکا بعد وجوده فیصح ان یقال لو وجدناه لوجب هلاک اکل
الجنة تحقیقا للعموم قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه لکن هلاکه باطل لقوله تعالی اکلها دائم فوجودها فی الاستقبال باطل

قوله لا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجودة فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله مثل قوله تعالى خالق كل شئ آه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة فى وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى آه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انتهاء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ آه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر آه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا تنحصر فى التسعة ايضا ويمكن الجواب آه بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح فى الكشاف من انه لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرام ان يؤيده ما ذكر انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها
قوله هذا المخالف لظاهر قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم تتصور
حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد
قوله والتوجيه بما سيجئ اى توجيه الآية بما سيجئ في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع
المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة
بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي
ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا ينافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر
الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث
لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا يتفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال
عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة
الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا
نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق
كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اى
قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في
اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن
لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني ان المراد
الايمان الكامل يصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان
يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن
نقصان ايمانه الذاتي كانه التحقق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة
لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب

ان المراد آه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب
وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان
نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة
سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على
الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي آه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه
ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان
الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد
الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة
الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمته ودمه وماله وقال الامام
حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال
آه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او للاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من
قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح
حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد
حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار
القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر آه اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة
على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان
اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض
الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري
فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا كان

ضمير لبعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة **قوله** على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها بمقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي **قوله** نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لا نم ان تقتضي الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاطه درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر فلكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة **قوله** قد يظن ان الضمير آه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى ان المعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يتمكن ويصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفى المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص وان التعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما تحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر ودون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا القوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا آه اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا والتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقائد العاصى والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة
المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانهما مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من
بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر آه يحتمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب آخر
للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد
كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من
ان المقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم
يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل كذب
منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع قوله
اقول لعل مرادهم الخ اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا
للعاصين وسوالهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه
لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى
ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع
بينهما وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا قوله
لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل
العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه
فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يواخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل
التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف في دليل
تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه يريد ان المدعى مركب من
جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما تثبت الجزء
الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع
العقاب وانما تخالف في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعينه واشتغل

بما لا يعينه ههنا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون ممن شاء الله تعالى في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ويبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشاؤه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال **قوله** حاصله ان التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر يكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقنة بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر **قوله** ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما الغاء تقييد الكفر بالمشية بلا دليل والثاني الغاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس

کذلک لانه یجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ایضا لعموم قوله تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء ہذا ہو التحقیق
المفصل الذی وجده الخاطر الکلیل والذہن العلیل وللافاضل ہہنا کلام یتعجب عنه ذوو الافہام مبناه ان قوله ولو لم یحمل آه
اثبات لحمل الکبائر علی الکفر وہو باطل لان قوله یبقی التقیید بلا دلیل مصادرة وقوله لانه یجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا یکاد
یصح علی ہذا التوجیه علی ان المجیب مانع یکفیه الاحتمال العقلی ولا حاجة الی الاثبات وسند منعه ما ذکرنا من ان المطلق ینصرف
الی الکامل وبعضهم ادعی اثباته بان ہذه الآیة محتملة وآیة الغفران المعارضة لها اعنی قوله تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن
یشاء محکمة فیجب تخصیص المحتملة ففیه ان تعارضهما ممنوع لان معنی الآیة المحکمة ان یغفر ما دون الکفر من الصغائر والکبائر لمن
یشاء ویجوز ان یکون من شاء الله المغفرة فی حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الکبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا
ینافی الشتیة غایته ما فی الباب ان یکون الآیة المحتملة مبینا للآیة المحکمة قوله ای المقبولة لان الشفاعة الغیر المقبولة لا
نزاع فی وقوعه قوله لا یقال ان مرتکب المکروه یعنی ان مرتکب المکروه کراہة التحریم یستحق حرمان الشفاعة کما نص فی
التلویح فی تعریف الفقه وفی بحث الاحکام فاستحقاق اہل الکبائر لحرمان الشفاعة بطریق الاولی لکونه فوق مرتکب
المکروه قوله لا نم الملازمة ای لا نم انه لو استحق مرتکب المکروه حرمان الشفاعة یلزم استحقاق مرتکب الکبیرة لان جزاء
الادنی وہو مرتکب المکروه لا یکون جزاء الاعلی وہو مرتکب الکبیرة فان له جزاء آخر عظیما مثل التعذیب بالنار ولو
سلم ذلک فلعل المراد بالشفاعة فی قوله یستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنی للفاعل اعنی کونه شفیعا فالمعنی ان
مرتکب المکروه یستحق حرمان کونه شفیعا للآخر فیجوز ان یکون مشفوعا ولو سلم ذلک فالمراد حرمان کونه مشفوعا لرفع الدرجة
او فی بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فیجوز ان یکون لرفع العذاب او فی بعض آخر مثل الصراط علی ان
استحقاق الحرمان لا یستلزم الوقوع کما ان استحقاق العذاب لا ینافی العفو ہذا لکن قوله علیه السلام من ترک سنتی
لم ینل شفاعتی یدل علی وقوع حرمان الشفاعة فی حق تارکه الا ان یقال انه وعید یجوز الخلف فیه قوله ای لذنوبهم
بقرینة ذکر الذنب سابقا قوله وہی تعم الکبائر فیلزم ثبوت الشفاعة للکبائر وہذا دفع لما قیل ان ہذا انما یکون برہانا
اذا اثبت عموم الذنب للصغائر والکبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرینة قوله تعالی لذنبک فان ذنبه علیه السلام صغیرة
قطعا فلا یکون برہانا وان کان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندہم حتی یحتاج الی الشفاعة والاستغفار
وحاصل الدفع ان الذنب فی اصل الوضع شامل لهما وکونه ذنبه علیه السلام خاصا لا یفید تخصیص الذنب للامة وذلک ظ
قوله وعلی انها لیست لرفع الدرجة الخ تدل الآیة بمقتضی الاسلوب علی ان تلک الشفاعة التی نفی عن الکفار خاصة لیست لرفع الدرجة
لان عدم الشفاعة التی لرفع الدرجة لا یقتضی تقبیح الحال وتحقیق الناس مع ان الآیة سیقت لنفی الشفاعة التی تقتضی عدمها

لتصحيح حالهم وتحقيق ياسهم قوله لكن لاتدل على انها آه يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها في حق الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفع النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مما مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا اثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لايدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر آخر واما في الثاني فلان المراد انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لايدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهبنا الخصم قوله ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لاتبقى حجة قوله ثم انه يحتمل آه اي ثم ان الآية لاتدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولايقبل منها شفاعة انها ان جانب النفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجي الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشي لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان النفس آه يعني انه لامعنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لاتجزي نفس عن نفس آه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب آه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لاضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لايعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا راجع الى نكرة واقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لابد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة

فی التوضیح ان العالم لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا الكل ما انساد
ليس يشتبى الا ان مراد المحشي انهما خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافي كونهما عاما بحسب الوضع النوعى المجازى
ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل
النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اى نعم لو قيل
فى دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة
فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا و
لعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة
الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل
المحشي من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال فى
شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب
يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب
فيه ففيه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
فيه منع ظاهر لجوازه آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه
مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه
لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر و
ترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها
فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا
الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جواز التفاوت آه اى لا يرد انه

یجوز ان یکون عذاب الکافر شدیدا بالنسبة الی عذاب مرتکب الکبیرة وان کانا مخلدین فی النار فلا یزید الجزاء علی
الجنایة قوله وهذا الدلیل الزامی آه ای مبنی علی مذهب المعتزلة القائلین بالحسن والقبح العقلیین والا فعند اهل السنة
تصرفه تعالی لا یوصف بالظلم لان الظلم قد یقال علی التصرف فی ملک الغیر وهذا محال فی حقه تعالی لان الکل ملکه
وعلی وضع الشئ فی غیر محله والله احکم الحاکمین واعلم العالمین وکل ما وضعه فی موضع یکون ذلک احسن المواضع و
ان خفی وجه حسنه علینا ولا یخفی انه اذا کان الدلیل الزامیا فلا حاجة الی دفع الایراد السابق الی قوله علی الاطلاق
من غیر تقیید بالشدة والضعف لانهم لا یقولون بالتفاوت فی العذاب والالم یکن مضرة خالصة قوله قالوا ولولا
الخلوص الی آخره ای لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ینفصل عن مضار الدنیا فانها مضار من وجه دون آخر
فیجب ان یکون منافع الآخرة ومضارها خالصتین عن الغیر قوله فیمکن منعه آه ای یمکن منع قید الخلوص ایضا لکن
هذا المنع غیر مفید ههنا لان النزاع فی دوام اهل الکبائر فی النار وخلودهم ومنع الخلوص لا یستلزم نفی الدوام
لا یقال منع الدوام موقوف علی منع الخلوص لانه اذا کانت المضرة منقطعة لم تکن خالصة لانا نقول ذلک ممنوع لجواز
ان لا یخلق الله تعالی فی المعاقب العلم بذلک الانقطاع فلا یحصل له فرح کذا فی شرح المواقف قوله لکن خلوده آه اشارة الی
لدفع توهم انه اذا کان الخلود بمعنی المکث الطویل فیجوز ان یکون خلود الکفار ایضا بذلک المعنی فلا یکون دوام الکفار
فی النار قطعیا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان یکون آه لان اسم الفاعل ضعیف العمل فیحتاج الی التقویة بخلاف
الفعل لکن الاحتمال المرجوح لا یمنع الاستشهاد واما ما قیل من ان الایمان فی قوله تعالی انؤمن لک واتبعک
الارذلون ظاهر فی الایمان الشرعی والکلام فی الایمان اللغوی فیدفعه ان الایمان الشرعی بعینه الایمان اللغوی
قال فی شرح المقاصد الایمان افعال من الامن للصیرورة او التعدیة باللام بحسب الاصل کان المصدق صار ذا
امن من ان یکون مکذبا او جعل الغیر آمنا من التکذیب والمخالفة ویعدی بالباء واللام لاعتبار معنی الاذعان و
الاعتراف کقوله تعالی آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والاعتبار معنی الاذعان کقوله تعالی وما انت بمؤمن لنا
انتهی کلامه فعلم ان الایمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فی الصحاح فمعنی قوله یعدی باللام ویعدی بالباء انه یعدی
باللام باعتبار معنی الاذعان وبالباء بمعنی الاعتراف فما قیل انه خالف فی جعل الایمان متعدیا بالباء للبیضاوی
حیث قال تعلق الباء بالایمان باعتبار معنی الاعتراف لیس بشئ قوله ای یحصل فیه منسوبیة الصدق آه یعنی ان
لفظ النسبة مصدر مبنی للمفعول والمعنی لیس حقیقة التصدیق اللغوی ان یحصل فی القلب کون الصدق منسوبا
الی الخبر او المخبر بمعنی ثبوت الصدق له فی نفس الامر فانه من قبیل المعرفة المقابلة للنکارة والجهالة دون التصدیق

المقابلة للتکذیب والانکار المفسر بگرویدن وانما لم یجعله من المصدر المبنی للفاعل بمعنی نسبت کردن صدق را بخبری ای لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبیر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق علی ان تلک المعرفة خارجة عن التصدیق اللغوی والی یعتبر فی الایمان هو التصدیق اللغوی اختلفوا فی انها بل هی داخلة فی التصور ام فی التصدیق المنطقی فمرضی الشارح انها داخلة فی التصور ویجوز ان یکون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصورا وان التصدیق المنطقی بعینه التصدیق اللغوی ولذا فسر رئیسهم فی الکتب الفارسیة بگرویدن وفی العربیة بما یخالف التکذیب والانکار ویؤیده ما اورده السید الشریف قدس سره فی حاشیة شرح التلخیص ان المنطق انما بین ما هو فی العرف واللغة وعلی هذا قال الشارح فی التهذیب العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور وعند بعض المتاخرین وهو صدر الشریعة ان تلک المعرفة داخلة فی التصدیق المنطقی فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصدیق قطعا فان کان حاصلا بالقصد والاختیار بحیث یستلزم الاذعان والقبول فهو تصدیق لغوی وان لم یکن کذلک کمن وقع بصره علی شی فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة یقینیة ولیس بتصدیق لغوی فالتصدیق اللغوی عنده اخص من المنطقی هذا مجمل الکلام وتفصیله فی شرح المقاصد قوله کما للسوفسطائیة فان له یقینا بوجود العالم خالیا عن الاذعان والقبول کما لبعض الکفار الذین یعرفون صدق النبی کما قال الله تعالی الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هکذا حققه بعض المتاخرین یعنی کون الیقین الخالی عن الاذعان حاصلا للسوفسطائی کما حققه بعض المتاخرین وهو صدر الشریعة واما الشارح فهو یمنع حصول الیقین بدون الاذعان ویمنع عدم حصول الاذعان القلبی للسوفسطائی وانما ینکرون عنادا قوله صرح بذلک رئیسهم ابن سینا آه قال الشارح فی رسالته فی تحقیق الایمان ان ابن سینا اورد فی الشفاء فی مقابلة هذا التصدیق التکذیب وقال فی کتابه المسمی بدانش نامه علائی دانستن دو گونه است یکی فهم کردن و دریافتن وآنرا بتازی تصور خوانند ودوم گرویدن وآنرا بتازی تصدیق خوانند قوله ان قلت یلزمه آه ای اذا کان التصدیق عند ابن سینا هو اللغوی المعبر عنه بگرویدن یلزمه احد الامرین اما اندراج یقین السوفسطائی ونحوه کالیقین الحاصل لبعض الکفار فی التصور واما عدم انحصار تقسیم العلم الی التصور والتصدیق لخروج یقین السوفسطائی عنهما وکلا الامرین باطل بالضرورة قوله قلت لا ان یمنع حصول الیقین آه یعنی ان النقض انما یتم اذا کانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول الیقین بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائی ونحوه یقینا بدون الاذعان فانه یذعن بوجود العالم الا انه ینکره باللسان عنادا او استکبارا قوله بقی ههنا بحث وهو ان المعنی الذی آه حاصله انه کیف یکون المعنی الذی یعبر عنه بگرویدن بعینه

معنى التصديق المنطقي والمحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا
بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق يقسمها
حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف
من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في
شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن و
راست دانستن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان آه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه
بگرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا احتياج
الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر يتناول الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا
فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه
بگرويدن مناف للترديد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا
مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن
به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون
احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به جعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق
المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل
نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا
فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت
قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه
قوله اشارة الى ان الكفر آه يعني ان ما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وجعله كافرا
يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب
في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد وان ذلك التصديق
غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة

للشارع اذا فرض حصوله مع التصدیق یجعل امارة التکذیب فلا یعتد بمثل ہذا التصدیق ویجعل بمنزلة العدم انتہی ویمکن ان یقال ان المراد بقوله کان اطلاق اسم الکافر الاطلاق الحقیقی وبقوله نجعله کافر انجعله کافرا بینه وبین الله تعالی ویؤیده مافی شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختیار یدل بظاہره علی انه لیس بمصدق ونحن نحکم بالظاہر فلذلک حکمنا بعدم ایمانه حتی لو علم انه لم یسجد له علی سبیل التعظیم واعتقاد الالوہیة بل سجد له وقلبه مطمئن بالایمان لم یحکم بکفره فیما بینه وبین الله تعالی وان اجری علیه حکم الکافر فی الظاہر **قوله** قلت الکلام فی الایمان الحقیقی لا الحکمی یعنی ان ایمان اطفال المؤمنین حکمی لما علم من الدین ضرورة لان النبی علیه السلام کان یجعل الایمان احد الابوین ایمانا للاولاد وقیل ہذا مناف لما ذکره الشارح فیما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذی لم یطرء علیه ما یضاده فی حکم الباقی فانه تصریح بان الکلام فیما ہو اعم من الایمان الحقیقی والحکمی انتہی کلامه وانت خبیر بان المفہوم من کلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغیر الباقی فی حکم الباقی لا انه جعل غیر المحقق فی حکم المحقق فالکلام المذکور صریح فی ان الکلام فی الایمان المحقق سواء کان باقیا او فی حکم الباقی لا فیما ہو اعم من الایمان الحقیقی والحکمی **قوله** ہذا مناف لما علیه المتکلمون من ان النوم آه فیه بحث لان ما علیه المتکلمون ہو ان النوم ضد لادراک الاشیاء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراکات الحاصلة حالة الیقظة وعلی تقدیر التسلیم فاتحاد محلیهما ممنوع علی ما ذہب الیه الاستاد ویدل علیه قوله علیه السلام تنام عینی ولا ینام قلبی فتامل **قوله** والذہول ای فی حالة النوم والغفلة آه یعنی ان الذہول الحاصل فی حالة النوم والغفلة انما ہو فی حصول ذلک التصدیق فتلک الحال ای حال النوم والغفلة انما ہو حال الذہول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصدیق وعدم ملاحظة حصول التصدیق لا ینافی ان یکون نفسه حاصلا **قوله** واما حال الحضور فلیس کذلک اه دفع لما یتوہم من ظاہر قول الشارح والذہول انما ہو عن حصوله من انه یدل بظاہره علی ان ذہول عن حصول التصدیق فی غیر حالة النوم والغفلة مع انه لیس کذلک وانما المقتضی فی تلک الحالة الذہول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذہول البتة واما حال عدم النوم والغفلة وہو حال الحضور فلیس الذہول لازما لها بل قد یذہل عنها کما اذا کان التصدیق حاصلا ولم یلاحظه ولم یلتفت الیه فیکون ذاہلا عنه وقد لا یذہل عنها بان یلتفت الی نفس ذلک التصدیق قصدا قال الفاضل المحشی لکن الظاہر ان عدم الالتفات الی ما حضر فی القلب لا یسمی ذہولا لغة ولا عرفا انتہی کلامه وفیه بحث لانه قد نص الشارح فی التلویح ان الذہول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحیث یمکن من ملاحظتها ای وقت شاء وہذا صریح فی ان عدم الالتفات الی الصورة الحاصلة عند العقل یسمی ذہولا **قوله** ولذلک آه ای ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذی

لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا **قوله** على الامام اي امام محلته وقرينته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذٍ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان **قوله** لدلالتها على ان محل آه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار بالذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق **قوله** ان قلت يحتمل ان يراد آه يعني دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي **قوله** لا نزاع في ان الايمان آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الجزئية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الى حديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا الا ان المعنى المنقول عنه مجازى عند النظار
وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد
بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل **قوله** يرد عليه انه يحتمل آه
يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان
الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون وجه مجرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا
الحديث الثانى **قوله** ولا يخفى انه انما يتم آه يعنى ان الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه
اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد عليه اى على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان
هو التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى **قوله** يرد عليه انه ليس المعتبر
آه يعنى انه ليس المعتبر عند الكرامية فى الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او
موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبى مصدقا للنبى عليه السلام فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر فى الوضع الشرعى
واللغوى للفظ الايمان ولا شك وان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبى مصدق للنبى
عليه السلام فى العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبى **قوله** فيبطل ما قيل آه اى اذا قلنا ان معنى
كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر فى الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبى فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل انه لا دخل ولا مشاحة فى الاوضاع

بان

فان الواضع لما عین لفظ الایمان للفظ الدال علی التصدیق القلبی مطلقا یجب ان یکون المتلفظ بذلک
اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلک اللفظ منه اولا ویمکن ان یقال لم عین اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة فی اعتبار الدلالة عند عدم المدلول **قوله** نعم لا اعتبار لها فی حق الاحکام آه تقریر لما سبق من انه لا معنی
لاعتبارها عند عدم المدلول یعنی نعم انه لا اعتبار لتلک الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول فی حق الاحکام
عند الکرامیة لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم یکن ذلک متحققا یکون التلفظ بذلک
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنی آخر فلا یجری علیه الاحکام التی یجری
علی المتلفظ بذلک اللفظ مع تحقق مدلوله **قوله** قالوا آه تایید لقوله نعم آه ای قال الکرامیة من اضمر الانکار و
اضمر الاذعان یکون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال علی الذی وضع لفظ الایمان بازائه الا ان یستحق
ذلک الشخص الخلود فی النار لعدم تحقق مدلول ذلک اللفظ الذی هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان آه فذکره استطرادی لا دخل له فی التایید المذکور **قوله** یسمی ان یطلق لفظ المومن آه ای لیس المراد
بقوله یسمی مومنا لغة انه یطلق علیه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوی کما یفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان
یکون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه یطلق علیه لفظ المومن لغة لقیام دلیل الایمان الذی هو التصدیق القلبی
کما یطلق الغضبان والفرحان علی سبیل الحقیقة لقیام الدلائل الدالة علیهما اعنی الآثار اللازمة للغضب والفرح
قوله وفی المواقف ان الاقرار آه قال فی المواقف لا نزاع فی انه ای التصدیق اللسانی یسمی ایمانا لغة ولا نزاع
فی انه یترتب علیه احکام الایمان ظاهرا انما النزاع فیما بینه وبین الله تعالی ویفهم بمعونة کلامه السابق علی هذا اعنی
قوله فالتصدیق اما معنی هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالتها علی معناها انه حقیقة فی الاقرار **قوله** لا یقال لعلهم یجعلون
آه هذا الاعتراض بعد ما صرح فی الحاشیة السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غیر وارد
کما لا یخفی اللهم الا ان یقال ان لا یلاحظ ذلک **قوله** هذا مذهب الرقاشی آه فعند الرقاشی یشترط مع الاقرار المعرفة
القلبیة حتی لا یکون الاقرار بدونها ایمانا وعند القطان یشترط معه التصدیق المکتسب بالاختیار **قوله** رد
آخر علی الکرامیة آه یعنی ما ذکره الکرامیة من ان الایمان هو التصدیق اللسانی مخالف لما انعقد علیه الاجماع
وهو الحکم بایمان من صدق بقلبه ولم یتفق له الاقرار لمانع **قوله** لا علی المص آه ای لیس ردا علی المصنف
ومتابعیه علی ما توهم من انه رد علی المصنف حیث جعل الاقرار جزءا من الایمان فانه مخالف للاجماع
المنعقد علی ایمان المصدق الذی لم یتفق له الاقرار وانما قلنا انه لیس ردا علیه لان المص لم یجعل الاقرار رکنا لازما

لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد آخر على الكرامية **قوله** كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه **قوله** لان جزء الشرط آه تعليل للزوم اشتراط الشى بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا **قوله** لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام لاختتام الوحى واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان **قوله** لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المومن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان عليها بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلى تتزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام **قوله** وان تكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور معدودة لا زيادة ولا نقصان فى ذواتها **قوله** فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى **قوله** وقد يتوهم ان حاصله آه اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه وان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشى لان النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ **قوله** وقد يدفع بان آه اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب العدد ويرد عليه ان النزاع فى ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا دخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ **قوله** كما هو مذهب الخوارج آه هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبائى والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى شرح

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان واخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما **قوله** فان قلت انتفاء آه يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهر الحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لما بدونه ليكون نقصانا **قوله** قلت النوافل مما يقع آه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزء منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال **قوله** انه طاعة لا يخرج عنها اي عنه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار **قوله** او واجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين **قوله** فان التكليف بالشيء آه اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم الحاصل بالنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كلها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت فراس الطاعات

واساس العبادات اعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرویدن وباور داشتن وراست گوئی دانستن المقابل للتكذيب ولاخفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر القتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فعدل عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق ان النظري الخ تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن بنفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد بانيا قيض ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فحينئذ اي حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او المخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة آه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني آه يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للصدق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرویدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ثم والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مومن مسلم وكل مسلم مومن قوله فتامل وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط آه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلائم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخره غاية لفواصل الآي فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم

او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وبعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء آه يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المناط الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت فلم اترك الا بعض النجاة فانه صحيح مع ان النجاة اخص من العام قوله يستدل بقوله آه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام بتفهيمه لان مرادك ان من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها اياه فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق آه اي التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكامه عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تغير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا قوله معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت الاعراب آه معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام آه قوله وقد يقال اذا اشترط آه اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بط على ما مر قوله وليس بشيء آه اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجوده وجوده فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين رح عليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قيل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن الشافعی والمروی عن ابن عباس ان الایمان یدخله الاستثناء **قوله** انه المنجی والمروی آه یعنی ان المراد العبرة
فی الایمان المنجی والکفر المهلک والسعادة المعتد بها ای التی یترتب علیه الثواب وکذا فی الشقاوة المعتد بها
انما ہی بالخاتمة فان من ختم بالخیر فہو مومن وسعید والا فہو کافر وشقی ولیس المراد ان الایمان الحال لیس بایمان
وکفر الحال لیس بکفر فان ایمان الحال وکذا کفرہ معتبر فی اجراء احکام الدنیویة **قوله** فلا یرد ما قیل آه ای اذا
قلنا ان المراد المنجی والمہلک لا مطلق الایمان والکفر فلا یرد ما قیل فان معناہ علی ان یکون المراد مطلق الایمان
والکفر وہو ظاہر **قوله** ای ترجیح جانب آه یعنی لیس المراد باقتضاء الحکمة انہا تقتضیه بحیث لا یمکن ترکه بل المراد ان
الحکمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترک فی نفسه وہذا الوجوب ہو الوجوب العادی
بمعنی انه یفعله البتة وان کان ترکه جائزا فی نفسه کعلمنا بان جبل احد لم ینقلب ذہبا مع جوازہ ولیس من الوجوب
الذی زعمه المعتزلة بحیث یکون ترکہا موجبا للسفه والعبث **قوله** کاستقامة احد الطریقین آه فان الاستقامة
والامن یرجحان وقوع السلوک للطریق المتصف بہا ویخرجانه عن ان یکون مساویا للطریق الغیر المتصف بہا
مع جواز ترک سلوک المستقیم واختیار الغیر المستقیم فان المختار ان یختار ایہما شاء **قوله** یرد علیه ما سبق آه یعنی
ترجیح الحکمة جانب الوقوع انما یتم اذا لم یکن فی جانب ترک الارسال حکمة خفیة لا نطلع علیہا واما اذا کانت فلا یترجح الوقوع
علی الترک **قوله** والحق ان عبارة المتن مستغن عن ان یقال بان مرادہ ان ارسال الرسل واجب علیه تعالی وانه
مقتضی حکمته اذ معناہ الصریح ان فی ارسال الرسل حکمة وعاقبة حمیدة **قوله** بانه لا یناسب سوق ہذا المقام آه لان
سوق ہذا المقام یقتضی ان یکون ارسال الرسل رحمہم الله باعتبار بیان امور الدین والدنیا بحیث لا یفی بہا العقل
علی ما یدل علیه قول الشارح فکان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمته باعتبار انہم آمنوا عن الخسف والمسخ وسقوط
قوله قیل لا بد من قید یوافقه آه یعنی لا بد من زیادة قید آخر فی تعریف المعجزة وہو ان یکون موافقا للدعوی لیکون مانعا عن
دخول الخارق الذی لا یکون موافقا له کنطق الجماد بانه مفتر کذاب فان ادعی احد النبوة وقال معجزتی ان انطق ہذا الجماد فنطق
الجماد بانه مفتر کذاب فانه یصدق انه امر خارق للعادة یظہر علی ید مدعی النبوة عند تحدی المنکرین مع انه لیس بمعجزة
لانه لم یعلم به صدقه بل انه ازداد اعتقاد کذبه لان المکذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتی ان احیی ہذا المیت
فاحیاہ ثم نطق المیت بانه مفتر کذاب فانه معجزة لان معجزته ہو احیاؤہ وہو غیر مکذب لدعواہ والحی بعد الموت یتکلم
باختیارہ ما یشاء واما فی الصورة الاولی وان کان المعجزة ہو النطق مطلقا لکن ذا لا یتحقق الا فی ضمن ہذا الکلام
فیکون الکلام الصادر عن الجماد معجزة وہو مکذب له فلا یکون معجزة **قوله** واجیب بان ذکر التحدی آه یعنی ان

ذلك القيد المذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة
بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان
الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث العجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحتملة قوله
على انه امر او نهي آه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا ايضا فلا يرد ما قيل ان
النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حوا آه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف
الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة
اليهما قوله فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر ام موسى ع بلا واسطة بقوله
تعالى ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك
سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه السلام
لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى ع فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في
المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون بالكلام
المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى
عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة آه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي يستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه يشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم
كذلك لان حوا مشاركته في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله وقلنا يا آدم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو
سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه آه ومبنى الاستدلال الثاني وهو قد يستدل احاديثها بما تواتر من
احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه قوله وما روي من ان عيسى
عليه السلام آه يعني ما يورد من ان ما روي ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك
الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة
قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط نصيب
مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتالف قلوبهم باعطاء واشراف
تترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان
النبي عليه السلام لتكثر سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه
فهذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط النسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة
القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة آه اما
العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت
غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كمالها بان
يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اهل العدالة والا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو
قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفي بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين ثم ثبوت الاحكام
تبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر
على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه يعتمد الكذب للتعصب
في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي
بان عمل بخلاف بعد الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا
فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا
ان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا
فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ لو جاز آه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا
لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز
بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في
نفسه قوله وكذا في السهو آه اي كذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين
لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا قوله قال القاضي آه اي قال القاضي الباقلاني انه
يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا
عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا فيه لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب
عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير
كذب كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه
الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذ اولى الاوقات
بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث آه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا
بقوله وايضا منقوض بدعوة آه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات
باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون ودفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم
آه يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له
شركاء فيما آتهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى

ایضا صرف عن الظاهر فلا یحسن المقابلة بینهما قوله وفیه توجیه آخر آه ای فی عبارة الشارح توجیه آخر بان المراد
بصرف الظاهر ما عدا ترک الاولی بحمل العام علی ما عدا الخاص بقرینة المقابلة قوله وفیه ما فیه ای فیه من التکلف
ما فیه بان دعوی کون اولاد آدم علیه السلام حقیقة عرفیة فی نوع الانسان ودعوی النقل اوراغیر مسموعة ومجرد الاحتمال
لا یکفی فی الاستدلال قوله وقد یوجه ای قد یوجه الاستدلال بهذا الحدیث بانه یدل علی انه علیه السلام
افضل اولاد آدم علیه السلام ولا شک ان فی اولاده من هو افضل منه علی اختلاف الاقوال فقیل انه نوح ع
لکثرة عبادته مع طول عمره وقیل ابراهیم لزیادة توکله واطمینانه وقیل موسی لکونه کلیم الله ونجیه وقیل عیسی لانه
روح الله وصفیه والافضل من الافضل افضل فیکون نبینا من آدم ایضا وهو الظاهر قوله والاولی ان یستدل بقوله انا اکرم
الاولین آه واما قوله علیه السلام لا تخیرونی علی اخی موسی وما ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی فتواضع منه ویجوز ان
یکون قبل علمه بکونه افضل او منعا منه فی اصل معنی النبوة علی ما اشیر الیه بقوله تعالی لا نفرق بین احد من رسله قوله
اذ الاصل فی الاستثناء آه ای الاستثناء الحقیقی هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا یتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فیسمی استثناء بطریق المجاز فلیس قسما منه حقیقة وانما جعلوه قسما نظرا الی الظ قوله وقد یجاب عنه بان امر
الاعلی آه وقد یجاب عن الاعتراض المذکور بقوله فان قیل ابلیس قد کفر آه بان الجن ایضا مامورون مع
الملائکة الا انه استغنی بذکر الملائکة عن ذکرهم للقطع بان امر الاعلی یستلزم امر الادنی فانه اذا علم ان الاکابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ایضا مامورون به فالضمیر فی فسجدوا راجع الی القبیلتین قوله کانه قال فسجد
المامورون الا ابلیس وفیه تامل ظ قوله فحینئذ یکون اشارة الی الفرق بین هذا الجواب والجواب المذکور بقوله وقد
یجاب یعنی فعلی هذا الجواب یکون الامر بالسجود لجماعة من الملائکة کان ابلیس داخلا فیهم وعبر عنهم بالملائکة تغلیبا للاکثر
علی الاقل دون الاشرف علی الادنی فالاستثناء علی هذا حقیقة لکونه داخلا فیهم لکن تسمیته ملکا مجاز باعتبار التغلیب ای
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فیه الی تسمیته ملکا علی سبیل التغلیب لان محصله ان الامر للفریقین الا
انه استغنی بذکر احدهما عن الآخر قوله ای الکل متحد من حیث انه ای من حیث کونه کلاما غیر متفاوت فی تلک الصفة
وانما تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حیث تفاوت النظم فان القرآن فی اعلی المراتب واقصاها لکون نظمه فی اعلی المراتب
من الفصاحة والبلاغة وان حمل علی ان کلها کلام الله النفسی فمعنی الوحدة ظ فان جمیع الکتب واحد من حیث انها
لا تعدد ولا تفاوت فی انفسها لکون جمیعها کلاما نفسیا وهو صفة شخصیة لا تعدد ولا تکثر فیه بوجه من الوجوه وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حیث النظم ای من حیث الوجود اللفظی لا من حیث الوجود العینی وحاصل

التوجیهین ان کلام اللہ قد یطلق علی الکلام اللفظی المتعدد بالذات وقد یطلق علی النفسی الواحد من جمیع الجهات فان ارید به فی قوله کلها کلام اللہ اللفظی فمعنی قوله کلها کلام اللہ ظ لکن قوله وهو واحد محتاج الی البیان وهو ان ضمیر هو راجع الی الکل والمراد بالوحدة الوحدة فی صفة کونه کلام اللہ فالمعنی ان جمیع الکتب متحد من حیث انه کلام اللہ تعالی من غیر تفاوت فی هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصیاته فان القرآن فی اعلی المراتب واقصی الدرجات کما ان نظمه فی اقصی مراتب الفصاحة والبلاغة وان ارید بکلام اللہ تعالی فی قوله کلها کلام اللہ الکلام النفسی فمعنی قوله کلها کلام اللہ کلها دلیل علی کلام اللہ الازلی القائم بذاته تعالی ومعنی قوله وهو واحد ظ وهو ان کلام اللہ الازلی واحد شخصی لا تعدد فیه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فی نظم المقرو ای فی الکلام اللفظی الدال علیه قوله فعطف التفاوت علی التعدد یعنی اذا کان المراد بکلام اللہ تعالی الکلام اللفظی ویکون معنی الکل واحدا من حیث کونه کلام اللہ تعالی یکون عطف التفاوت علی التعدد فی قوله وانما التعدد فی النظم المقرو قریبا من العطف التفسیری بمعنی انه کما یکون المقصود بالبیان هو المعطوف المفسر ویکون ذکر المعطوف علیه استطرادیا لا یکون فیه کثیر فائدة کذلک المقصود بالبیان بیان جهة تفاوت الکتب وترجیح بعضها علی بعض اذ الحقار انما هو فیه دون بیان تعددها لان ذلک علی ذلک التقدیر ظ غیر محتاج الی البیان فذکرها استطرادی لیس فیه کثیر فائدة ولذلک ترک المحشی اخذ التعدد فی بیان حاصل التوجیه فقال وان تفاوت من حیث خصوصیات آہ ولم یقل وان تعدد وتفاوت من حیث تعدد النظم وتفاوت خصوصیاته وانما لم یجعله عطفا تفسیریا لیکون التعدد محمولا علی معناه الحقیقی علی ما مر تقریره قوله والاول انسب بقوله ای التوجیه الاول انسب بقوله کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل فان معناه الظاهر کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءة والکتابة التی هی من جملة خصوصیاته یکون بعض سوره افضل کذلک جمیع الکتب کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل من تلک الحیثیة الا باعتبار الخصوصیات مثل القراءة والکتابة لکن وذ ظ وانما قال انسب لانه یمکن توفیقه بالتوجیه الثانی بان یقال معناه کما ان القرآن دال علی کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءة والکتابة المتعلقة بالکلام الدال علیه یکون بعض السور افضل کذلک جمیع الکتب دال علی کلام واحد لا تفاوت فیه اصلا ثم باعتبار الخصوصیات المتعلقة بالکلام اللفظی الدال یکون بعض الکتب افضل من بعض لکنه خلاف الظاهر قوله تفهم منه ان المعراج آہ وذلک لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فیکون المعراج من السماء الی العلی ایضا مشهورا قوله وما ثبت بطریق آہ یعنی کون المعراج من السماء

الی العلی ایضا مشهور الیس مخالفا لما ذکره الشارح فیما بعد من قوله ومن السماء الی الجنة او الی العرش او الی غیر ذلک احاد لان ما ثبت بطریق الاحاد هو خصوصیة ما ذهب الیه من الجنة او الی العرش او الی طرف العالم لا الی مطلق العلی حتی ینافیه **قوله** وقد یجاب بان المراد آه ای قد یجاب عن الاستدلال بالآیة بانا سلمنا ان المراد بالرؤیا فی المنام لکن لا نسلم ان الآیة نازلة فی شان المعراج فان المراد بالرؤیا الواقعة فیها رؤیته هزیمة الکفار فی غزوة بدر فانه علیه السلام رای فی المنام هزیمة الکفار قبل وقوعها والآیة نازلة فی شانه **قوله** وقیل ای فی الجواب علی الآیة سلمنا ان المراد الرؤیا فی المنام لکن المراد بها الرؤیا انه سیدخل مکة فانه راها قبل دخوله فیها علی ما قال الله تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآیة **قوله** وقیل آه ای فی الجواب عن الآیة سلمنا ان المراد بالرؤیا الرؤیا فی المنام وان الآیة نازلة فی شان المعراج لکن تسمیته رؤیا علی طریق المشاکلة لقول المکذبین فانهم کانوا یقولون انها کانت رؤیا فسماه الله تعالی بها تهکما واستهزاء بهم کما فی قوله تعالی این شرکائی فان المشرکین کانوا یسمون ما یعبدونه شرکاء فسماه الله تعالی شرکاء ایضا بطریق المشاکلة لقولهم تهکما بهم واستهزاء **قوله** والاولی ان یجاب آه انما کان اولی لانه قد وقع فی بعض الروایات ما فقد جسد محمد لیلة المعراج عن مشاهدة ولا یخفی ان الجواب الذی ذکره الشارح لا یتم علی هذه الروایة بخلاف هذا الجواب فانه یتم علی کلا الروایتین فکان اولی ولانه لیس علی هذا الجواب صرف الحدیث عن الظاهر المتبادر الی الفهم هذا لکن القول بتعدده من غیر نص یدل علیه لا یخ عن اشکال **قوله** وفیه نظر بل هی ستة بضم الارهاص آه لم یجعل السحر داخلا لانه لیس من الخوارق علی ما مر فی صدر الکتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الکافر والاول اما ان لا یکون مقرونا بکمال العرفان وهو المعونة او یکون مع اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا والثانی لا یخ اما ان یکون ظاهرا من النبی قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الکرامة والثانی اعنی الظاهر علی ید الکافر اما ان یکون موافقا لدعواه فهو الاستدراج والا فهو الاهانة **قوله** فیه بحث لان الخوارق ارهاصیة آه یعنی لا نم ان المدعی لیس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحین مطلقا بل المدعی ظهور امر خارق عن بعض الصالحین سوی الانبیاء لان الخوارق الارهاصیة لیست محل النزاع فان المعتزلة ایضا قائلون بها ولان کانت الخوارق الارهاصیة محل النزاع ایضا یکون النزاع فیها لفظیا فی مجرد التسمیة فان اهل السنة یسمونها کرامة والمعتزلة ارهاصا ولا یخفی فساد ذلک **قوله** علی ان زکریا آه بحث علی قوله ان زکریا علم بذلک وحاصله انا لا نم ذلک قولکم والا لما سئل بقوله انی لک هذا قلنا یجوز ان یکون السوال امتحانا بمعرفة مریم بمعجزته **قوله** اعلم ان بینا بالف الاشباع آه اعلم ان بین مصدر

نعم

بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه
لانها انما توتى للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية
آه فانه اذا زيدت فى آخر الالف او كف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا
فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لايضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة
الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال مالك
يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة آه اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذ و
اذا وهو تعليق امر آخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى
قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه
آه اتانا بين اوقات نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه
لايتقدم على المضاف لانهما لم يعد كلمة واحدة لبعض اجزائها مقدم من وجه موخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها
فى المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق
هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان
كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا واذ لان اذا واذ حينئذ غير مضاف اليه
حتى يمتنع عمله فان ظرف مكان لايضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد
لانه لايكون لفعل واحد ظرفى الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند
دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع
فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرف مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فتقدير بينا زيد
قائم اذ رأى هذا اى هذا بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان
فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدا ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات
قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر الكتاب
آه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوی ولادعوی فی الکرامة وحاصل الدفع ان عدہا من المعجزة من قبیل الاستعارة المبنیة علی التشبیہ لاعلی سبیل الحقیقة فلا اشکال **قوله** ومثل ہذا السوق آہ ہذا دفع ما یقال ان منطوق الحدیث نفی افضلیة احد علی ابی بکر رض لانفی المساواة فلا یثبت افضلیته وحاصل الدفع ان مثل ہذا الکلام انما یقال فی العرف لاثبات الافضلیة وان کان المنطوق لایفی بذلک فانک اذا قلت لارجل افضل من زید یفہم منہ اثبات افضلیة زید قطعا **قوله** یرد علیہ انہ ان ارید بعد موت یعنی اذا ارید البعدیة الزمانیة فان ارید بالزمان زمان موت النبی علیہ السلام لم یفد التفضیل صریحا علی من مات قبل موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبعد بعثتہ وان ارید زمان بعثة النبی ع یفید منطوقہ تفضیلہ علی النبی علیہ السلام فلابد من تخصیص النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعلی کلا التقدیرین سواء ارید بعد موت النبی او بعد بعثتہ لایفید التفضیل صریحا علی سائر الامم وفائدة التقیید یفیدہ صریحا ومنطوقہ ظ لاحاجة الی البیان **قوله** وکذا ادریس والخضر والیاس آہ وانما اکتفی الشارح بذکر عیسی لان احیائہ ونزولہ الی الارض واستقرارہ علیہ قد ثبت باحادیث صحیحة بحیث لم یبق فیہ شبہة ولم یختلف فیہ احد بخلاف الثلثة الباقیة **قوله** ای اکثر اہل السنة والجماعة آہ انما فسر السلف باکثر اہل السنة لئلا ینافی قول الشارح فیما بعدہ کان السلف کانوا متوقفین فی تفضیل عثمان رض **قوله** امر لایعلم الا بالاخبار من اللہ تعالی ولیس الاختصاص بکثیر اسباب الثواب موجبا لزیادة قطعا لان الثواب تفضیل من اللہ تعالی فلہ ان یعاقب المطیع ویثیب غیرہ **قوله** واما کثرة الفضائل فمما یعلم آہ ہذا مخالف لما قال الآمدی انہ قد یراد بالتفضیل اختصاص احد الشخصین عن الآخر اما باصل فضیلة لاوجود لہا فی الآخر واما بزیادة فیہا لکونہ اعلم مثلا وذلک ایضا غیر مقطوع بہ فیما بین الصحابة اذ ما من فضیلة تبین اختصاصہا بواحد منہم الا ویمکن مشارکتہ غیرہ وبتقدیر عدم المشارکة فقد یمکن بیان اختصاص الآخر بفضیلة اخری ولا سبیل الی الترجیح لکثرة الفضائل لاحتمال ان یکون الفضیلة الواحدة ارجح من فضائل کثیرة اما لزیادة شرفہا فی نفسہا او لزیادة کمیتہا فلا جزم بالافضلیة بہذا المعنی ایضا **قوله** والمشہور ان ابا بکر رضی اللہ عنہ خطب آہ یعنی ان ما ذکرہ الشارح من ان اجتماع الصحابة رض کان فی یوم وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم مخالف لما ہو المشہور ان ابا بکر رضی اللہ عنہ خطب فی ذلک الیوم وان الاجتماع کان فی الیوم الثانی من وفاتہ وقت الصبح **قوله** سقیفة بنی ساعدة فی الصحاح السقیفة الصفة ومنہ سقیفة بنی ساعدة **قوله** الشبہة ہی ترک القصاص عن قتلة عثمان رضی اللہ عنہ متعلق بقولہ بغوا یعنی ان معاویة واخزابہ بغوا عن طاعتہ لشبہة ہی ترک القصاص عن قتلة عثمان رضی اللہ عنہ وظن ان تاخیر امرہم مع عظیم جنایتہم یوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفک وظن علی رضی اللہ عنہ ان التسلیم قتلة عثمان رض مع کثرة

عشائرهم واختلاطهم بالعسکر یؤدی الی اضطرار امر الامامة لایکون اصوب فی بدایتها فرای التاخیر اصوب به
عنها **قوله** ویحتمل ان یراد آه ای یحتمل ان یراد بالخلافة الواقعة فی الحدیث الخلافة علی الولاء وهو ان لایقع فیها
فتور امارة سواء کانت کاملة لایشوبها شیٔ من المخالفة اولا فبین جواب الشارح والمحشی فرق ظ فما ذکره الفاضل
المحشی بهذا المعنی لیس مغایرا لما ذکره الشارح وهم وهذا الجواب اولی من جواب الشارح لانه یشکل علیه بخلافة عثمان
وعلی رضی الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغی فکیف یصح ان الخلافة التی لایشوبها شیٔ من المخالفة ثلثین سنة وایضا
حصر الخلافة الکاملة فی ثلثین لایقتضی ان یکون بعدها ملکا وامارة خلافة غیر کاملة **قوله** فان وجوب المعرفة یقتضی آه
فیه بحث لانه بظاهره یدل علی وجوب تحصیل المعرفة ان وجد الامام لاعلی وجوب نصبه قوله وهذا الادلة ای قوله لقوله
علیه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان کثیرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لاعلی الله اصلا
وقوله والحسن والقبح العقلیین متعلق بقوله لایجب علینا عقلا **قوله** وقد یقال المراد بالامام آه ای المراد بالامام فی الحدیث
هو النبی علیه السلام کما فی قوله تعالی انی جاعلک للناس اماما ای نبیا فالمعنی من مات ولم یعرف نبی زمانه فقد مات
میتة جاهلیة فلا اشکال قوله والمعصیة ضلالة ای انما کان عصیان الامة کلهم باطلا لانه ضلالة والامة لاتجمع علی
الضلالة لقوله علیه السلام لاتجتمع امتی علی الضلالة **قوله** وقد یجاب بانه انما یلزم المعصیة آه حاصله تخصیص الحدیث
بان المراد من مات ولم یترک فیه نصب الامام لعجز واضطرار بدلیل ان الضرورات تبیح المحظورات وبهذا الحدیث
یندفع الاشکال بعد الخلفاء الراشدین العباسیة ایضا **قوله** ان قلت حقیقة العصمة علی ما ذکره آه یعنی ان العصمة
علی ما ذکره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فیکون غیر المعصوم مذنبا فکیف
لایکون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لاورود له لان الظلم علی ما قرره المجیب اخص من المعصیة لان المعصیة
المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا یلزم من کون غیر المعصوم عاصیا مذنبا ان یکون ظالما اللهم الا ان یرجع
هذا الاعتراض الی منع کون الظلم اخص من المعصیة بناء علی المشتهر من ان الظلم وضع شیٔ فی غیر محله **قوله** قلت
معنی قوله حقیقة العصمة آه یعنی التعریف الذی ذکره الشارح ههنا تعریفه بالغایة واما تعریفها الحقیقی علی ما ذکره
فی شرح المقاصد فهو انها ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها ولیس یلزم ان من لیس له تلک الملکة ان
یکون عاصیا بالفعل لجواز ان یکون ملکة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه وانما فغیر المعصوم لایلزم
ان یکون عاصیا حتی یکون ظالما ولایخفی علیک ان حمل **قوله** حقیقة العصمة ان لایخلق الله تعالی آه علی
ان غایة العصمة مما لاذلک بنا فیه اتیان لفظ الحقیقة والحق ان العصمة کالشجاعة یقال علی الملکة التی هی

مبدأ الآثار وعلی نفس الآثار ایضا والشارح بین فی شرح المقاصد المعنی الاول وفی هذا الشرح المعنی الثانی
فلا تدافع بین کلامیه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض یعنی علی تقدیر ان یکون حقیقة العصمة عدم
خلق المعصیة لا یلزم ان یکون غیر المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما یستلزم المعصیة والظلم اخص من
المعصیة لانه التعدی علی الغیر فلیس کل معصیة ظلما حتی یکون غیر المعصوم ظالما وانما قید الظلم بالمطلق لان الظلم
المقید بقید نفسه یکون بمعنی التعدی علی نفسه کما وصف المودی بالظلم علی نفسه قوله وقد یجاب آه ای قد یجاب
عن احتجاج المخالف بقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین ان المراد بالعهد عهد النبوة علی ما هو رای اکثر المفسرین
بقرینة قوله تعالی انی جاعلک للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالریاسة الکاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف
الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله ویجاب بان معنی جعل الامامة شوری آه یعنی ان هذا الاعتراض انما یرد لو کان معنی
قوله جعل الامامة شوری انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بین ستة ولیس کذلک بل معناه انه تعیین الامامة
ذات مشورة بین ستة ویویده ما فی تبصرة الادلة فوض الیهم لینظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلک لکن کلام الکشاف
حیث قال فی تفسیر شوری لا ینفردون بامر اجتمعوا علیه یدل علی انه جعل الخلافة مشترکة بینهم ولذا مال الیه الشارح قوله
وهو امر آنی ابتدائه زمانی بقاء هذا الدفع ما یقال ان الآیة انما تدل علی نفی الوصول وهو امر آنی لا بقاء له فیدل
علی نفی حصول عهد الامامة للظالمین ولا یدل علی نفی بقائه حتی یدل علی انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آنی ابتداء زمانی بقاء فان الشیٔ اذا وصل لشیٔ یکون حدوث ذلک الوصول فی الآن و
یکون ذلک الوصول باقیا الی زمان الانفکاک بینهما فیکون مفهوم الآیة لا یصل عهدی الظالمین ابتداء وبقاء
فیدل علی الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول آه یعنی حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنی المصدری
والمعنی المصدری للوصول امر آنی والباقی انما هو الکیفیة الحاصلة من المعنی المصدری المسمی بالحاصل بالمصدر ولیس
ذلک مدلول الفعل فلا تدل الآیة الا علی نفی وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله علی ان صیغ الافعال ای علی
انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لکن جمیع صیغ الافعال موضوعة للحدوث فیکون مفهوم الآیة لا تحدث
وصول العهد للظالمین فلا یدل علی الانعزال ایضا قوله یرد علیه ان ارید بالعصمة آه یعنی ان ارید بالعصمة فی قوله لان العصمة
لیست بشرط آه ملکة الاجتناب فسلمنا انه لیس بشرط ابتداء لکن التقریب اعنی استلزام الدلیل للمدعی غیر تام اذ المطلوب
لا یشترط عدم الفسق فی بقاء الامامة ولا یلزم من عدم اشتراط الملکة عدم اشتراط عدم الفسق وان ارید بالعصمة عدم
الفسق فالتقریب تام لکنا نمنع عدم اشتراطه فی الامامة ابتداء قوله قالوا آه تایید لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة آه

مقصود المحشی رفع ما یقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهیة لانها متعلقة بافعال المکلفین من حیث ان نصب الامام واجب علیهم ام لا فکیف عدها الشارح من مقاصد الکلام ووجه الدفع ظ **قوله** هو مکیال مخصوص آه ای النصیف مکیال مخصوص اصغر من المد فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه راجع الی احدهم وقد یجیئ النصیف بمعنی النصف فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه للمد وهو ظ ومعنی الحدیث لو انفق احدکم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابی مدا ولا نصفه وذلک لان انفاقهم کان فی الضرورة وضیق الحال فی نصرة النبی وصحابته مع صدق نیتهم وخلوص طویتهم وذلک مفقود بعد غلبة الاسلام **قوله** ای فاحبهم بحبی اشارة الی ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر والی ان الحب بمعنی المحبة والباء فی بحبی صلته واداة للفعل بکملة ایاه وهو احد معانی الباء علی ما فی شرح المصباح و لیست للسببیة والالصاق علی ما قال الفاضل لفوات المعنی الذی ذکره المحشی بقوله بمعنی ان المحبة المتعلقة آه **قوله** والفروج علی السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوی الفرج اعنی المراد والسروج جمع السرج وفی الحدیث لعن الله الفروج علی السروج **قوله** یدل علی انه المناط فانه ترتب الحکم علی الوصف یشعر بالعلیة علی ما بین فی الاصول **قوله** اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه مثال المحکم قوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة فان قوله یوم القیمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالی فاقتلوا المشرکین کافة فان قوله کافة سد باب التخصیص لکنه یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا مثال النص قوله تعالی مثنی وثلاث ورباع فانه سیق لبیان العدد فهو نص فیه وظاهر فی حل النکاح لانه قد علم الحل من آیة اخری اعنی قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ومثال الخفی قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما فانه قد خفی فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشکل قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشکال فی الفم فانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاهر من وجه حتی لا یفسد بدون شیئ فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحق بالظاهر فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولی من العکس لان قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالی وحرم الربوا لان الربوا فی اللغة الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل ثم لما بین النبی علیه السلام بالاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتامل لیعرف علته ویحکم فی غیر الاشیاء الستة ومثال المتشابه المقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوها کذا فی التوضیح **قوله** ولم یکن استحلال آه یعنی ان تکفیر هذا المتصور بوجهین احدهما ان لا یکون ماولا اصلا او یکون ماولا ولکن فی ضروریات الدین علی کلا التقدیرین یکفر **قوله** فتاویل الفلاسفة آه ای اذا کان عدم الکفر مشروطا بان لا یکون مستحلا ولا فی غیر ضروریات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان
ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع آه يعني كون استحلال
المعصية الثابتة بالدليل موجبا الكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف
قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي
مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او ياس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره
على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان
اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات
لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا
يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك
القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اي اطلاعه آه يعني ليس المراد
بالمطالعة بايتيادرمنه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى
ان له تعلقا وقربا آه اي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله
ربى فعيل من رئى يرئى في رارايا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعة اسم لفريق من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل الى الارض قوله
بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن
هذا العلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم من الوحي قوله ثم يترادون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم الكل من الحرث
والغنم اي صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا العلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع
عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعني انه لا ثم لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا لكن

قوله غير هذا اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق اشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعني ان الاجماع بان الثابت واحد انما هو
فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يستلزم الدليل
المطلوب لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت
بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد
مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق
بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق في
الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت
به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان
كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ
منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان آه يعني ان الوجهين الاولين وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا اتباعا على انه لا قائل
بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه
يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل
عمران غير الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر
على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل
الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير
لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وآل
عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عام البشر بالنسبة الى
رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل

عمران وآل ابراهیم لان الاحتیاج الی التخصیص انما حصل بسببه قوله وقد قال علیه السلام افضل الاعمال
احمزها فی حدیث ابن عباس رضی الله عنه ان احسن الاعمال احمزها ای امتنها واقواها کذا فی الصحاح
قوله وبه یظهر ان هذا الوجه ایضا یفید آه لا یخفی علیک ان المنع الذی ذکره متجه فی عامة الملک
بالنسبة الی عامة البشر اعنی اتقیا والمومنین فیتم الدلیل فی عمومه هذا نهایة ما اردت ایراده فی
هذا الکتاب مستعینا بالملک الوهاب وعلیه التکلان فی کل باب + الحمد لله علی الاتمام والصلوة علی سیدنا
خیر الانام وعلی آله واصحابه الکرام

خاتمة الطبع من فضلاء المطبع

مفتاح الکلام حمد مبدع العزیز العلام الذی خلق الخلق وافتخر الانام بالاسلام ونور قلوب المومنین بتاسیس
العقائد والایمان وشرح صدور العارفین بلوامع الهدایة والعرفان وسراج الهدایة والارشاد
نعت الرسول المختار الذی هدی الخلائق علی الطریقة المستقیمة التی هی الشریعة الواضحة لاولی الابصار
وعلی آله البررة الکرام واصحابه الخیرة العظام وبعد فان هذا الکتاب نصاب الدرایة ومنهل الهدایة
مستجمع المآرب الرشیقة للعقائد ومتضمن المطالب الانیقة للفوائد جامع المطالب العظیم المسمی بحاشیة
عبد الحکیم للفاضل الجزیل والعالم النبیل الحبر المدقق والنحریر المحقق المولوی عبد الحکیم
بن شمس الملة والدین المشهور بسیالکوٹی بین العالمین علی الحاشیة الدقیقة للمولی الخیالی علی
شرح العقائد النسفیة للغطریف القمقام والقرم الهمام العالم الربانی سعد الملة والدین التفتازانی
قد طبع فی المطبع المنیع الرفیع صاحب الهمم والکرم ذی المجد والنعم عین اعیان المروة نور
ابصار الفتوة محب العلوم والعلماء مؤسس اساس الجود والسخا باسط بساط اللطف الجمیل رافع
لواء العز النبیل المشهور بین العوام وخواص الجمهور بالمنشی نول کشور دام اقباله ما بقیت
الازمنة والدهور الواقع ببلدة اللکهنؤ فی شهر جولائی ۱۸۹۱ء احدی وتسعین بعد الف وثمان مائة
من السنین العیسویة المطابقة لشهر ذی الحجة ۱۳۰۸ه ثمان بعد الف وثلث مائة من الهجرة النبویة علی صاحبها
الف الف الصلوة والتحیة فقط

شرح تہذیب محشی۔ از فاضل عبد اللہ یزدی
مع سہ شروح ضابطہ داخل درس مطبوعہ علوی۔
مجموعہ میرزاہد رسالہ۔ تحشی و تصحیح مولانا عبد الحی
مرحوم مطبوعہ مصطفائی۔
ایساغوجی۔ مع شرح یکروزی غیر مطبع۔
شرح سلم قاضی مبارک۔ مطبوعہ علوی محشی۔
میر ایساغوجی۔ یعنی شرح سید شریف محشی غیر مطبع
مجموعہ منطق۔ از سید شریف وغیرہ
[illegible] رسالہ درسی۔
بدیع المیزان۔ معروف درسی۔
قال اقول۔ شرح ایساغوجی درسی۔
قطبی۔ شرح شمسیہ محشی از علامہ قطب الدین
درسی۔
میر قطبی حاشیہ سید شریف بر قطبی درسی۔
حاشیہ عبد الحکیم۔ بر قطبی و میر۔ درسی معروف۔
حاشیہ میرزاہد۔ ملا جلال از مولانا
[illegible] العلوم مطبوعہ علوی۔
منہیات شرح سلم قاضی مبارک۔ از شارح
مرحوم مطبوعہ مطبع علوی۔
شرح سلم۔ ملا حسن محشی درسی بہ تصحیح مولانا
محمد احسان اللہ لکھنوی۔

علم کلام

حاشیہ میرزاہد۔ بر شرح مواقف معروف
درسی کتاب۔
شرح عقائد نسفی محشی۔ از علامہ
تفتازانی رح۔
مجموعہ میرزاہد امور عامہ۔ درسی مطبوعہ علوی۔
حاشیہ خیالی محشی۔ بر شرح عقائد محشی
درسی معروف۔
شرح مواقف۔ علامہ سید شریف، کامل
ہر شش موقف جو آج تک ہندوستان مین نہین
چھپی تھی بصحت و تحشی جدید۔

فقہ اہل سنت

ابو المکارم۔ شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ
بن محمد معروف۔
برجندی۔ شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی
برجندی معتبر شرح۔
جامع الرموز۔ شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد
قہستانی متداول۔
فتح القدیر۔ پیشانی پر ہدایہ اور تحت مین حاشیہ
فتح القدیر از امام کمال الدین بن الہمام نہایت
مستند و باعظمت شرح مشہور و معروف اور آخر
مین تکملہ زین الدین آفندی کامل چار مجلد ضخیم۔
عینی۔ یعنی بنایہ شرح ہدایہ از قاضی القضاۃ
بدر الدین عینتابی معروف بعینی نہایت معتمد کامل
شرح۔ چھ مجلدات ضخیم۔
ہدایہ۔ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد
بتحشی مولوی محمد حسن سنبھلی مرحوم ہر چہار جلد
کامل۔ دو مجلدات ہین (مجلد اول) دونون جلد ین
اولین عبادات (مجلد دوم) دونون جلد ین

آخرین معاملات۔
درالمختار شرح تنویر الابصار۔ مختصر منقح از علامہ علاء الدین حصکفی معروف متداول ہر چہار مجلدات کامل۔
ہدایہ مع الکفایہ۔ از سید جلال الدین کرمانی نہایت مستند شرح مشہور معروف حامل المتن۔ اسکے مجلدات اربعہ مین سے جلد اول و دوم تا آخر نکاح و جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب۔
فتاوی قاضی خان۔ از امام قاضی حسن بن منصور قاضی خان مستند معتمد معروف متداول دو مجلد کامل۔
شرح وقایہ۔ از امام صدر الشریعۃ متداول درسی مع دائرہ ہندیہ۔
ذخیرۃ العقبی۔ حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن جنید چلپی متداول معروف۔
اشباہ والنظائر۔ مع شرح حموی معروف مستند متداول۔
ملا مسکین۔ از بیوع تا وصایا تحشیہ جدید از مولوی محمد حسن سنبھلی مرحوم۔
کنز الدقائق۔ محشی متداول درسی کتاب۔
مستخلص الحقائق۔ شرح کنز الدقائق مشہور متداول۔
عینی شرح کنز الدقائق۔ محشی مستند معروف متداول دو مجلد ہین۔
(۱م)۔ دونون جلد عبادات۔

(۲م)۔ دونون جلد معاملات۔
مختصر وقایہ محشی۔ از امام صدر الشریعۃ درسی متداول۔
عمدۃ البضاعۃ۔ فی مسائل الرضاعۃ از مولوی تراب علی مرحوم۔
قدوری محشی۔ تالیف امام ابو الحسن رح درسی متداول۔
شرح الیاس۔ شرح مختصر وقایہ از شیخ محمود بن الیاس دو مجلد۔

اصول فقہ اہل سنت

غایۃ التحقیق شرح حسامی۔ از مولانا عبد العزیز بخاری معروف و متداول۔
توضیح تلویح۔ از صدر شریعت و علامہ تفتازانی مع کامل ستہ حاشیہ از حسن چلپی و شیخ الاسلام و ملا خسرو نہایت نایاب مجموعہ۔
شرح مسلم الثبوت۔ از ملا بحر العلوم نہایت نفیس
حسامی محشی۔ از مولانا حسام الدین داخل درس
اصول الشاشی محشی۔ بحصول الحواشی از ملا محمد حسن سنبھلی مرحوم۔

حدیث اہل سنت

جامع ترمذی۔ امام ابو عیسی ترمذی رح صحاح ستہ مین معروف مع رسالہ اصول حدیث جرجانی۔
قسطلانی۔ شرح صحیح البخاری مسمی بارشاد الساری مصنفہ شہاب الدین قسطلانی۔